

ثم منع ان الاحتياج بالقياس اليه ليس بالذات بل بالعرض اي يعلم هو بان هذه المتعددات متعلقة النسبة بعضها
بالنسبة الى بعض باختلاف نسبة الباري تعالى اليها ليس الا بطريق وصف اللّه تعالى متعلقة فهذا الانها في كلامه السابق
لان المراد منه عدم احتياجها بالذات اي بالقياس الى ذاته تعالى لا الحكم بالعدم المطلق او بالعدم في الخارج
اي لا الحكم الله تعالى عدم شيء اعم من ان يكون بالنسبة اليه تعالى او بالنسبة الى الغير بان يكون بعض الحوادث معدوما
بالقياس الى شيء من الامور التي ما ينبغي ان يحكم على الحق الثاني بحث وجهين ان الوجه الاول ان يعلم بوجه
كلي اللياعه ان يحمل على الجميع لان مفاد هذا اللفظ ليس الا ان وجه معلومية الجزئيات وجه كلي مجرد
مادي فالحمل على هذا المعنى بعيد بان الثاني ان تصريحا لهم مشاهدة بان علمه بالجزئيات المتغيرة ليس
انما متغيرة ومتبدلة وليس علمه تعالى متغيرا اصلا وهذا الحمل يقتضي خلافها اي كون الجزئيات من حيث انها
ليست معلومة وكون علمه غير متغير كما هو الظاهر المتبع في كتبهم بان يتعلق علمه بالجزئيات من حيث التغير والتبدل
وكونه متغيرا كالجزئيات لا ان علمه حصولي الشيء لا يمكن الا بهذا الوجه انما يصح باحد الثاني الذين وقعا
في عبارة المصنف احدها ما نقل عنه في شرح الرسالة وهو قوله بل نسبة جميع الازمنة والامكنة اليه نسبة واحدة
وثانيهما ما ذكره في التجريد اعني قوله انه يعلم الجزئيات على وجه كلي وفسر المحشي كلامه الاخير اي يعلم جميع الجزئيات
بالكلية بحيث لا يعزب عن علمه شيء منها وعبارة بعض الفضلاء وهو قوله مرادهم انه تعالى يعلم جميع الجزئيات
بوجه ينافي التغير الكلي فان لا يتغير العلم بها انما يعلم على الوجه الكلي فان كل شخص من الاشخاص قبل
الايجاد يكون معلوما له اي يعلم الواجب قبل ايجاد الجزئيات بها على الوجه الكلي اي بصورة غير مانعة من الشركة
باعتبار ارتسام تلك الجزئيات في نفوس الافلاك ونفوس الناطقة الانسانية لانها ما فيها حاضرة عنده تعالى
وليس مراد المحقق ان العلم التفصيلي المقدم على ايجاد الجزئيات منحصر بالوجه الكلي بل المراد بيان ان هذا
العلم ايضا يحصل له تعالى لتحقق العلم بها قبل الايجاد على الوجه الجزئي ايضا كارتسامها في الالات الجرمية المادية
والخيال الفلكية لانها مع ما فيها ايضا منكشفة عنده تعالى وانه حكي هذا ان المراد منه ثبات حكم
المتكلم سواء كان واجبا او ممكنا ان اريد به الحكم القديم اي ان اريد الحكم الذي يسمى بالكلام النفسي
المتعلق بالكلام اللفظي الحادث فلا يناسب المذهب المصنف لانتفائه عنده وان اريد به مطلق الحكم
الحادث او اعم من ان يكون هذا الحكم الحادث من الواجب او غيره من البشر او اعم من الحادث والقديم
فلا يرد على الظاهر الذي هو اثبات ان ليس للواجب بعلمه حال وماض وغيرهما لان الحاكي مثلا اذا كان زمان
حكم الحادث ان المطلق انه مثله يكون بالنسبة اليه تعالى وعلمه حال بمعنى ان له زمان حكم الحادث وان اريد به
العلم الزائد على الذات اي القول بالعلم الزائد على ذاته تعالى لا يناسب مذهب المصنف ومنافيا
لمذهب الاشعري القائل بالعلم الزائد على ذات الواجب الذي هو من مقتضى ذاته ولا هو ولا غيره ومنافيا
لمذهب الحكماء المشائين القائلين بالصور الكلية لا سيما عن الموجودات الغير الدائمة القائمة
لذاته تعالى وكذا مذهب الحكماء القائلين بالعلم الحضوري القديم الزائد على ذاته تعالى كالعقول والنفوس

بالعلية

حاشية ملا عبد الرزاق ...

حاشية ملا عبد الرزاق ...

١٣

(٩٧)

ثم سلم انه لا اختلاف بالقياس اليه ليس بالذات بل بالعرض اى يعلم هو بان هذه المتعددات مختلفة النسبة بعضها
بالنسبة الى بعض باختلاف نسبة البارى تعالى اليها لبس الا طرآن بصفات الشى يمكن متعلقه فهذا لانها فى كلامه السابق
لان المراد منه عدم اختلافها بالذات اى بالقياس الى ذاته تعالى لا الحكم بالعدم المطلق او بالعدم فى الماكان
اى لا الحكم الذى سيجى عدم شى اعم من ان يكون بالنسبة اليه تعالى او بالنسبة الى الغير بان يكون بعض الحوادث معدوما
بالقياس الى شى من الامور التى ما ثبت بل الحكم على الى الثانى بحث وجهين ان الوجه الاول ان قوله على وجه
كلى لا يساعده ان يحمل على الجميع لان مفاده هذا اللفظ ليس الا ان وجه معلومية الجزئيات وجه كلى مجرد عن الزمان
مادى فالحمل على هذا المعنى بعيد جدا الثانى ان تصريحاتهم شاهدة بان علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة ليس
انما متغيرة ومتبدلة وليس علمه تعالى متغيرا اصلا وهذا الحمل يقتضى خلافها اى كون الجزئيات من حيث التغير
ليست معلومة وكون علمه غير متغير كما هو الظاهر من التتبع فى كتبهم بان يتعلق علمه بالجزئيات من حيث التغير والتبدل
ويكون متغيرا كالجزئيات لانه يعلم خصوصية الشى لا يمكن الا بهذا الوجه انما يصح بالحمل الثانى لما الذين وجهنا
فى عبارات المصنف منها ما نقل عنه فى شرح الرسالة وهو قوله نسبة جميع الازمنة والامكنة اليه نسبة واحدة
ومنها ما ذكره فى التجريد ايضا قوله انه يعلم الجزئيات على وجه كلى وفى الحاشية كلامه الاخير اى يعلم جميع الجزئيات
بالكلية بحيث لا يعزب عن علمه شى منها وعبارة بعض الفضلاء وهو قوله مرادهم انه تعالى يعلم جميع الجزئيات
بوجه تشخصها الكلى فى انه لا يتغير العلم بها انما يعلم على الوجه الكلى فان كل شخص من الاشخاص قبل
الايجاد يكون معلوما ان اى يعلم الواجب قبل ايجاد الجزئيات بها على الوجه الكلى اى بصورة مرتسمة من الاركان
باعتبار ارتسام تلك الجزئيات فى نفوس الافلاك ونفوس الناطقة الانسانية لا بها وما فيها حاضرة عنده تعالى
وليس مراد المحقق ان العلم التفصيلى المقدم على ايجاد الجزئيات منحصر بالوجه الكلى بل المراد بيان ان هذا
العلم ايضا يحصل له تعالى لتحقق العلم بها قبل الايجاد على الوجه الجزئى ايضا كارتسامها فى الالات الجزئية المادية
والحيل الفلكية لانها مع ما فيها ايضا منكشفة عنده تعالى ثم ان حكم هذا ان المراد منه بيان حكم
المتكلم سواء كان واجبا او ممكنا ان اريد به الحكم القديم او اى ان اريد الحكم الذى سيجى بالكلام النفسى
المتعلق بالكلام اللفظى الحادث فلا يناسب المذهب المص لاشتماله عليه وان اريد به مطلق الحكم
الحادث او اعم من ان يكون هذا الحكم الحادث من الواجب او غيره من البشر او اعم من الحادث والقديم
فلا يدل على المطلوب الذى هو اثبات انه ليس للواجب وعلمه حال وماض وغيرهما لان الحال مثلا اذا كان زمان
حكم الحادث او المطلق الخ مثل لم يكون بالنسبة اليه تعالى وعلمه حال بمعنى ان له زمان حكم الحادث وان اريد به
العلم الزائد على الذات او اى القول بالعلم الزائد على ذاته تعالى لا يناسب مذهب المص وهذا مناف
لمذهب الاشعرى القائل بالعلم الزائد على ذات الواجب الذى هو من مقتضى ذاته ولا هو ولا غيره ومناف
لمذهب الحكماء المشائين القائلين بالصور العلمية لا شياء الموجودات القائمة الدائمة القائمة
لذاته تعالى وكذا تنافى المذهب الحكماء القائلين بالعلم الحضورى القديم الزائد على ذاته كالعقول النفوس

بالعلية

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله صانع السموات العلى وخالق الارضين السفلى وله الاسماء الحسنى والصفات العليا وهو الغاية القصوى والعروة الوثقى في البدو والرجعى وله الممات والمحيى في الاخرة والاولى ومنه المبدأ واليه المنتهى والصلوة على من دنى فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى شمس الضحى بدر الدجى كاشف البلوى ومزيل العمى السيد المجتبى والرسول المصطفى محمد المبعوث الى كافة الورى وعلى وصيه المرتضى وخليفته المقتدى ليث الوغى علم الهدى ومنار التقى ومعدن النهى وعلى الهداة عترتهما المعصومين ائمة الورى واعلام الهدى ومصابيح الدجى الفائزين بالقسط الاوفى والنصيب الاعلى والقدح المعلى عليهم صلوات الله وسلامه الى يوم الطامة الكبرى

فيقول العبد الراجي ثواب ربه الملتجي عبد الرزاق بن علي بن الحسين اللاهيجي وفقه الله تعالى لمراضيه وجعل مستقبل عمره خيرا من ماضيه هذه تعليقات في الحواشي الخفرية المتعلقة على شرح التجريد وتتميمات تستضيء باصابتها اذهان كل فهم وتلمع بلوامع تحقيقاتها لشياطين الوهم كالرجوم عند الابصار وسوانح تدقيقات عند ظلام الشبهات كالبروق الخاطفة تنادي بالانوار كشفها بالتماس جمع من اجلة الاخوان واعزة الخلان عند قراءة تلك الحواشي علي في اضيق الازمان نفعهم الله تعالى بها وسائر طلاب اليقين من ابناء الزمان انه العزيز المنان الجواد في الفضل والاحسان وبه الثقة وعليه التكلان قال المحقق اعلى الله مقامه الفصل الثالث في اثبات الصانع تعالى اقول صانع العالم على ان اللام للعهد او للعوض او لانه المتبادر عند الاطلاق وانما عدل عن الواجب اليه لانه انما يكون الاستدلال عليه تعالى من هذه الحيثية اعني من حيث صانعيته للعالم وسببيته له اذ لا سبب له تعالى ليستدل به على سبيل البرهان اللمي وهو الاستدلال بالعلة على المعلول فانحصر طريق اثباته على برهان الان الذي هو الاستدلال من المعلول على العلة والمصنوع على الصانع والعلم بالمعلول انما يفيد العلم بالعلة من حيث انها علة لا من حيث انه الله او من حيثية اخرى لا يقال لا يرد الاعتراض عليه بان ما يجب وجوده فهو موجود بالضرورة فلا حاجة الى اثباته اذ ليس المراد من اثبات الواجب ان يوضع الواجب ويحمل عليه بالوجود بان يقال الواجب موجود بل المراد ان يبين ان بعض الموجودات واجب وهذا المطلب بديهي كما لا يخفى على ذلك التقدير انما يلزم كون الوجود ضروريا لو كان المراد الواجب الموجود في نفس الامر واما اذا كان المراد ما فرض كونه واجب الوجود فلا والمقصود من هذه المسئلة بيان ان لهذا المفهوم فردا في الواقع ولهذا العنوان حقيقة في الخارج والحاصل ان هذا المفهوم كسائر المفهومات امر ذهني موجود في الذهن لا يستلزم كونه ذا افراد مستقلا عن الخارجية   انه لا شك في وجود موجود اي في وجود الموجود بما هو موجود اي في تحقق طبيعة الموجود من غير نظر الى خصوصيات الافراد على ما يقتضيه نظر الالهيين وان كان العلم بوجود الطبيعة انما يحصل من العلم بوجود الافراد اي في تحقق افراد الموجود بما هو موجود مع قطع النظر عن خصوصيات الموجود لو احوالهما على ما سيجيء فلا بد ان هذا الترديد قبيح اذ الموجود الغير المشكوك فيه ممكن بلا شبهة فلا يحتمل ان يكون واجبا كما قيل اذ الموجود بما هو موجود لا يابى عن ان يكون واجبا او ممكنا ولا حاجة الى ان يتكلف في الاعتذار عنه بانه كما لا شك في وجود ممكن

لا شك

١٤

لا شك في وجود موجود اذ موجد الموجود بديهي بعد فيحتمل ان يكون واجبا كما قال المحقق الخفري على ان هذا الاعتذار لا يكاد يصح اذ الضمير في قول الشارح فانه كان واجبا راجع الى الموجود الغير المشكوك فيه الذي هو الموجود في العبارة لا الى ما هو اعم منه ومن موجده الذي لا اثر له فيها كما لا يخفى   لانه اخصر واوثق واشرف اما كونه اخصر فلكونه ذاتا مقدمة من المناهج الاخر اما من الذي اخبر به حدوث الخلق فلتوقفه على اثبات حدوث العالم وعدم توقف منهج الالهيين عليه واما من طريقة الطبيعيين فلتوقفها على كون الحركة مستدعية لمحرك غير المتحرك وغير المباشر للتحريك واما كونه اوثق فلكونه اشبه الاشيا باللم فانه لم يتم انه لا يمكن اقامة البرهان اللمي الذي هو اوثق البراهين على اثبات الواجب لكن من البراهين الانية ما هو الى اللم في الوثوق بل يكاد ان يكون في مرتبته على ما صرح الشيخ الرئيس وهو الاستدلال باللوازم المنتزعة عن حاق الملزوم وهذا المنهج لكونه نظرا في طبيعة الوجود بما هو موجود كما عرفت لك مفهوم الوجود انما تنتزع من ذاته نعم بذاته من غير اعتبار قيد زايد على ذاته نعم لو لم يكن برهانا لميا لكنه لا يقصر عنه ايضا لان هذا الطريق لمي بخلاف ساير الطرق اذ هو الاستدلال بحال مفهوم الموجود على ان بعض الموجود واجب لا على ذات الواجب في نفسه لكون طبيعة الوجود مشتملة على ثبوت الواجب لذاته حال من احوال تلك الطبيعة على حال اخرى لها معلولة لها الا في اوائل من جميع براهين اثبات الواجب لمية بحسب الحقيقة بنا على ما صرح به الشيخ الرئيس من ان قولنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف فله مؤلف استدلال من العلة على المعلول لان المؤلف وان كان معلولا للمؤلف لكن ذا المؤلف اعني مفهوم قولنا له مؤلف الذي هو الحد الاكبر معلول للمؤلف الا ان ساير الطرق شبيه بالان لكونه بسبب الظاهر من المعلول على العلة اذ الحدوث او الامكان بشرط الحدوث او الحركة معلول للواجب لا محالة بخلاف هذا المنهج لكونه نظرا في طبيعة الوجود فان طبيعة الوجود ليست معلولة للواجب وان كان بعض افرادها معلولة له تعالى واما كونه اشرف فظاهر اذ الوجود هو منبع كل شرافة وموجب كل ناقة كما هو المشهور ان المنهج الذي اشير به حدوث الخلق هو طريقة جماعة من المتكلمين الذين قالوا علة الحاجة الى المؤثر انما هو الحدوث ولذلك احالوا تعدد القدماء لزعمهم انه يوجب تعدد الواجب وتقرير طريقتهم ان يقال ان العالم حادث للدلايل الدالة عليه فلا بد له من محدث فيجب الانتهاء الى محدث غير حادث دفعا للدور والتسلسل فهو الواجب تعالى ثبت المطلوب الذي اعبر عنه الامكان بشرط الحدوث وهذا قريب من الاول توجيها وتقريرا واما مذهب الحكماء فهو ان علة الحاجة هو الامكان فقط وطرق اثبات الواجب على هذا المذهب متعددة منهم من نظر الى نفس الموجود من حيث هو موجود وهي طريقة الالهيين وهو الذي اختاره المصنف ومنهم من نظر الى طبيعة الحركة وهو طريقة الطبيعيين منهم وتقريرها ان يقال لا شك في وجود متحرك ولا بد له من محرك غير ذاته اذ الحركة امر ممكن ولا بد له من علة لا محالة فيجب الانتهاء الى محرك غير متحرك اصلا دفعا للدور والتسلسل وهو الواجب وبعضهم يقول في الحركة لا بد له من غاية اشرف من ذاته ومن مباشر التحريك ويجب ان ينتهي الى غاية لا غاية اشرف منها دفعا للدور والتسلسل وهو الواجب

~~وبعضهم يقولون في الكبرى ويعبون سلسلة هي اخرى~~ ومنهم من نظر الى نفس الانسانية وتقريرها ان نقول ان النفس
الناطقة خارجة في كمالها من القوة الى الفعل فلا بد لها من مخرج وبجب الانتهاء الى مخرج دفعا
للدور والتسلسل وهو الواجب تعالى   ويمكن تقرير هذا الدليل بوجوه اربعة اذ الفرق بين هذه الوجوه
ان في الاول قد جعل مقدم الشرطية الثانية الى هي الشق الثاني من الترديد ما هو لازم النقيض لمقدم الشرطية
الاولى لا عينه وانما جعل كذلك ليظهر صحة تعقيب تاليها اعني قوله فله مؤثر لكونه علة الحاجة الى المؤثر هو الامكان
عند الحكماء كما عرفت وجعل استحالة الدور والتسلسل دليلا على ما هو لازم للتالي وفي الوجه الثاني جعل مقدم
الشرطية الثانية ما هو نقيض صريح لمقدم الاولى وجعل لزوم الدور والتسلسل تاليها وفي الوجه الثالث
ايضا جعل ما جعل في مقدم الشرطية الثانية ما جعل منه في الوجه الثاني الا انه جعل تاليها لزوم الخلف على تقديره
وجعل استحالة الدور والتسلسل دليلا عليه وفي الوجه الرابع جعل ما جعل في الوجه الاول من جعل لازم النقيض
مقدما للشرطية الثانية الا انه جعل لازم تاليها احد الامرين اما الانتهاء الى الواجب او لزوم الدور
والتسلسل بخلاف الوجه الاول فانه جعل منه احد الامرين لازما لتالي الشرطية وتالي الامرين دليلا عليه فتفطن
جميع ذلك   اذ تحقق وجود ما يتوقف عليه هذا التقرير على ايجاد ما اعترض عليه بعض الاماثل انه على تقدير
عدم تحقق الواجب يكون تحقق وجود ما يتوقف على الايجاد سابق عليه وتحقق ذلك الايجاد على الموجود وهكذا
فيلزم التسلسل لا الدور وهذا من الاشتباه البيضة والدجاجة واجاب عنه خاتم الحكماء والمجتهدين
بما حاصله ان طبيعة الايجاد لكونها طبيعة ناعتية تستدعي محلا موجودا اي لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد
فيتوقف تحققها على تحقق طبيعة الوجود وتحقق طبيعة الوجود على تقدير انحصار الموجود في الممكن
يتوقف على تحقق طبيعة الايجاد فيلزم الدور في الطبيعتين ورد هذا الجواب استادنا المحقق صدر الحكماء
المتألهين ره بان الدور في الطبيعة اي توقف الطبيعة على نفسها غير مستحيل لجواز كون طبيعة ما باعتبار
حصولها في ضمن فرد متقدمة على نفسها باعتبار حصولها في ضمن فرد اخر كما في طبيعة افراد المتماثلة وذلك
لان مفسدة الدور هو تقدم الشيء على نفسه اي اجتماع النقيضين والوحدة المعتبرة في التناقض هي
الوحدة الشخصية لا النوعية فشخص الواحد لا يجوز ان يكون متقدما ومتأخرا معا واما النوع فيجوز ذلك
ذلك فيه اصلا كما لا يخفى واقول ذلك اي كون الطبيعة في ضمن فرد متقدمة على نفسها في ضمن فرد اخر انما يصح
في الاعداد لا في الايجاد فان الطبيعة يجوز ان يكون في ضمن فرد معدة لحصولها في ضمن فرد اخر ولا يجوز
كونها في ضمن فرد موجبة لنفسها في ضمن فرد اخر فان ايجاد الطبيعة هو جعلها واقعة في ضمن متن الاعيان
فاذا وقعت هي في نفس الواقع لا يجوز ان يكون نفسها واقعة مرة اخرى فيها وبعبارة اخرى لا يجوز ان يكون
في نفس الاعيان متقدما على وقوعها في نفس الاعيان لكن يجوز ان اذا وقعت في نفس الواقع في ضمن
فرد ان تصير معدة لحصول نفسها في ضمن فرد اخر اذ معنى كونها في ضمن فرد انها محمولة بمواطاة على مشخصه

معينه

معينه ويجوز ان يكون هو في ضمن تلك العوارض المشخصة معدة لكونها محمولة بمواطاة على مشخصة اخرى وكذا
امتناع في ذلك اصلا والحاصل ان الطبيعة النوعية يجوز ان يكون متقدمة ومتأخرة بحسب الزمان ولا يجوز ان يكون
متقدمة ومتأخرة بحسب الذات فان الوحدة النوعية وحدة ابهامية بحسب الحصول في افرادها الواقعة كل منها
في جزء من اجزاء الزمان وليست ابهامية بحسب وقوعها في نفس الامر الزماني بل هي بحسبه وحدة ابهامية زمانية متشخصة
دهرية فكذا يجوز كونها بحسب وقوعها في نفس الدهر متقدمة ومتأخرة واعلم ان ما ذكرنا انما يجري في الوحدة
النوعية دون الوحدة الجنسية فان الوحدة الجنسية ابهامية بحسب وقوعها في نفس الدهر ايضا لعدم تحصل
الطبيعة الجنسية بحسب ذاتها الا بعد انضمام الفصول بخلاف الطبيعة النوعية فانها متحصلة في حد ذاتها في ظرف
الواقع فلو كان بعض افرادها علة لبعض يلزم الدور والتشكيك في الذاتي ايضا ولا يلزم شيء منهما في الطبيعة
الجنسية ولذلك حكموا بكون المقول بعضها علة لبعض مع وقوعها تحت جنس الجوهر مع حكمهم بامتناع التشكيك
في الذاتيات ثم اقول الاولى ان يجاب عن الاعتراض المذكور بان المحقق صرح بان هذه الوجوه كلها مبنية على
مقدمة هي ان مجموع الموجودات الممكنة من حيث هو مجموع في حكم موجود واحد في الاحتياج الى العلة
وعلى هذا يكون المراد بموجود ما مجموع الموجودات من حيث هو مجموع فتوقفه على الايجاد المتوقف على الموجود
يستلزم الدور بلا اخفاء   ويمكن ان ليس الموجود المطلق من حيث هو موجود اراد بالموجود
من حيث هو موجود طبيعة الموجود ومن حيث هي فلو كان له لكان سببا له يلزم تقدم الشيء على نفسه لانه لكونه طبيعة
الموجود علة لطبيعة الموجود ومتقدم عليها بالذات وقد عرفت استحالة ذلك وانما يجوز تقدم الطبيعة على نفسها
بحسب الزمان لا بحسب الذات كما مر فلا يرد عليه ما اورده الفخري من انه لزم تقدم الشيء على نفسه من ان
الموجود ليس الا الموجود العام وتحققه في ضمن فرد متوقف على تحققه في ضمن فرد اخر وهلم جرا ويمكن
ان يكون الاشتباه هنا ايضا بين التقدم والتأخر الزمانيين الجائزين على الطبيعة والتقدم والتأخر الذاتيين
المستحيلين عليها وقد عرفت الفرق بينهما فلا تغفل   وبذلك ثبت وجود واجب الوجود ليس المراد ان
هيهنا المقدمة صحة ثبت وجود واجب الوجود بلا ضم مقدمة اخرى بديهية هي ان الموجود من حيث
هو ممكن لا بد له من سبب فتقرير البرهان هكذا لو كان الموجود المطلق منحصرا في الممكن لزم ان يكون له
سببا وان لا يكون له سببا وهو اجتماع النقيضين او نقول لو كان الموجود المطلق منحصرا في الممكن
لزم ان يكون له سببا ولو كان له سببا تقدم الشيء على نفسه والى تقرير المقدمة والمقدمة التي ذكرنا اشار
بقوله كما لا يخفى بادنى تامل   يستشهدون بالحق لا عليه اي يجعلونه الحق شاهدا ودليلا على
غيره ولا يجعلون غيره شاهدا ودليلا عليه وهذا اشارة الى طريق اهل السلوك والرياضة من
العرفاء الواصلين والمشايخ الكاملين فانهم بعد تزكية النفس وتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات
يتوجهون الى الحضرة الحق وينبغي الوجود اعني الحق تعالى ويفيض على نفوسهم لمعان انوار

بنزاهتهم

من انوار تلك الحقيقة فيشاهدونه بذلك النور الفائض عليهم سارى الحقائق بحيث له مشاركة وهم ومنازعة
فان قلت فباى وجه جعل هذا البرهان من تلك الطريقة قلت من حيث انه نظر فى الوجود المطلق
والوجود المطلق المعرى عن جميع القيود وهو الذى جعلوه عين ذاته تعالى والوجود المطلق الذى نظر فيه
وان لم يكن معرى عن القيود بل هو لا بشرط القيود وفرق ما بينهما الا انه منتزع من ذاته تعالى بذاته لكن
وجه من وجوهه نعم فالنظر فيه وجه من وجوه اداء الى حقيقته تعالى فكانا استشهدنا به عليه اذ وجه
الشئ هو الشئ بوجه فتفطن   وبعبارة اخرى الفرق بين هذه العبارة والعبارة السابقة ان
تلك باعتبار النظر فى طبيعة الموجود وهذه باعتبار النظر فى افراده ولا شبهة فى التلازم بين الطبيعة
وجميع الافراد والفرق بين العبارة الاخيرة والعبارة السابقة ان السابقة كانت حكما على الموجود المطلق
بامتناع كونه ذا سبب والاخيرة حكم عليه بامتناع صيرورته لا شيئا محضا وهما ايضا متلازمان والفرق
بين هذه العبارة والعبارة الاخيرة ان هذه تصرف فى موضوع القضية وتلك فى محمولها فلا تغفل
مجموع الموجودات من حيث هو لو كان له سبب قال المحقق هذا انما يتم على تقدير وجود الواجب لا مطلقا
لعل المحقق حمله على دفع الايجاب الكلى بحمل المجموع على الكل المجموعى اعنى هو موجود علته ما تركب ... كما سيجئ فنقول
لو كان لمجموع الموجودات من حيث هو مجموع سبب لذلك المسبب لوجب كونه موجودا لكونه داخلا فى المجموع
المتاخر من حيث كونه علة لذلك المجموع لكونه متقدما عليه فيلزم تقدم الشئ على نفسه وايضا لما كان
علة المجموع علة لكل جزء منه يلزم كون ذلك المسبب لكونه جزءا من المجموع علة لنفسه فيلزم تقدم الشئ على نفسه
من هذه الجهة ايضا   مجموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا قال المحقق
التفسيرى ان اراد المجموع المذكور بشرط كونه موجودا يمتنع ان يصير لا شيئا محضا فمسلم وانما يمتنع ذلك على
تقدير وجود الواجب بالذات لا مطلقا ان لم يسلم وجود الواجب كيف يسلم ذلك ان اراد بمجموع الموجودات
من حيث هو موجود ههنا طبيعة الموجود بما هو موجود كما هو الاشارة اليه والدليل عليه قوله من حيث هو
موجود دون ان يقول من حيث هو اى من حيث هو مجموع كما فى العبارة السابقة واراد بطبيعة الموجود بما هو
موجود نفسها من حيث هى اى لا بشرط شئ فنقول طبيعة الموجود بما هو موجود لا بشرط شئ يمتنع ان يصير
لا شيئا محضا الا يلزم صيرورة الموجود عدما فيلزم قلب الحقيقة وهو محال وطبيعة الممكن بما هو ممكن لا بشرط
شئ لا يمتنع ان يصير لا شيئا محضا فلو كان طبيعة الموجود بما هو موجود قائمة بطبيعة الممكن من
حيث هو ممكن لا قائمة بذاتها لا بذوات قائم بذاته يلزم جواز صيرورتها لا شيئا محضا كما لا يخفى وكيف
ايضا ان يكون المراد ان مجموع الموجودات يمتنع ان يصير لا شيئا محضا بالمرة وذلك اعنى استحالة كون
الشئ معدوما بالمرة معلوم بالبديهة كما هو المشهور ومجموع الممكنات لا يمتنع عليه ذلك بناء على
تسليمه من ان مجموع الممكنات فى حكم ممكن واحد فى جواز طريان الانعدام عليها فان قلت يمتنع

الممكن

الثانى

الممكن الواحد الا ممتنع بالمرة وكذا عدم الموجود الواحد بعلل لا يصح قياس مجموع الممكنات على الواحد على
تقدير ذكر المجموع قلت قياس مجموع الممكنات على الممكن الواحد انما هو فى اصل طريان الانعدام واما جواز
صيرورتها معدومة بالمرة فانما يلزم بعد القياس بناء على انه لا شئ خارجا عن المجموع يصير اياه فاعدامه
بكونه انعداما بالمرة واعتبار مجموع الموجودات انما هو لمطابقة مجموع الممكنات اذ الكلام فى ان مجموع
الموجودات هل هى منحصرة فى مجموع الممكنات ام لا فتدبر   وهى ان جميع الممكنات سواء كانت متناهية
او غير متناهية فى حكم واحد اى فى حكم ممكن واحد واعلم ان هذه المقدمة متغيرة المقدمة التى قال
ان فى اثبات الواجب على احدى الطريقين الغير المفتقرة الى ابطال التسلسل لابد من اعتبارها وهى ان مجموع
الموجودات الممكنة باسرها من حيث انها مجموع موجود واحد غير كل واحد واحد منها وقد ادعوا بداهة ههنا
ايضا ... فى تلك المقدمة نظر ليس ههنا موضع ذكره وقد اورد على تلك المقدمة انه اذا لزم من وجود
الاثنين وجود ثالث وهو معروض وصف الاثنينية والمجموع ومعروض وصف الثلثة لزم من وجود ثالث
وجود رابع وهو معروض وصف الثلثة وهكذا فيلزم من وجود الاثنين وجود الموجودات الغير المتناهية
واجيب عنه بان الرابع الذى هو معروض وصف الثلثة اعتبارى محض ولا تحقق له فى الخارج اصلا وذلك لان
هذا المجموع انما حصل من اعتبار جزئية كل واحد من الاثنين المعروضين او لا وجزئية المجموع المركب منهما
فلو تحقق فى الخارج لزم اعتبار كل واحد من الاثنين فيه مرتين والمفهوم الحاصل من اعتبار مفهوم
مكررا لا يمكن ان يكون موجودا فى الخارج بل لو صح ذلك فانما هو فى الاعتباريات وقد ادعوا ايضا بداهة هذا
وليعلم ان البراهين المذكورة فى هذه الطريقة ليس جميعها مما ينبنى على كلتا المقدمتين بل بعضها
ينبنى على تلك المقدمة وبعضها على المقدمة التى ذكرها المحشى كما لا يخفى على المتامل فى تلك البراهين
فى امكان طريان الانعدام عليها قال المحقق التفسيرى ان اراد به الامكان الذاتى فمسلم ولا يجدى نفعا
لجواز ان يكون طريان الانعدام على مجموعها ممتنعا فى نفس الامر بسبب ان كلا منها مع العلة الموجدة
وان اراد به الامكان الوقوعى فممنوع والسند ما مر والفرق بين المتناهى وغير المتناهى ان الممكنات
المتناهية ينتهى الى ممكن موجود لابد له من موجد وعلى تقدير عدم الواجب لم يتحقق له موجد
واما الممكنات الغير المتناهية فلا ينتهى الى ممكن ويبطل لان الخ غير ماخوذ فى الدليل ان طريان
الانعدام على الممكن انما يكون ممتنعا فى نفس الامر لو كان وجوده واجبا منها ولو بالغير وذلك على
تقدير عدم الواجب ممنوع اذ وجود الممكن وان كان واجبا مع وجود العلة لكن وجود العلة ليس
بواجب فيمكن عدمها جميعا فاحد الخ ... العدم لا يصير ممتنعا على المعلول وهو معلومه مع عدم علته
فما لم يصر هذا النحو من العدم ايضا ممتنعا عليه لم يصر وجوده واجبا فى نفس الامر ولما كان
حال كل واحد من الممكنات هذه نظرا الى ان هذا النحو من العدم اعنى عدم كل واحد مع عدم الجميع

ليس ممتنعا عليها سواء كانت متناهية او غير متناهية وان كان عدم كل واحد من وجود علته ممتنعا
وذلك واضح جدا عند النظر الصحيح ولا فرق في ذلك بين ان ينتهي السلسلة الى ممكن لا موجد له وبين
ان تذهب الى غير النهاية اذ موجب ذلك انما هو عدم واجب الذي سد جميع انحاء العدم على الممكن
لا تحصيل الآحاد   ولأن في صحة ما قيل من ان موجد جميع الموجودات الممكنات المعروفة ان اريد جميع الممكنات
من حيث هو مجموع فهذا الدليل يتوقف كما اشرنا اليه على كون مجموع الموجودات الممكنة من حيث
هو مجموع موجودا واحدا على حدة ليحتاج الى موجد وكذا الدليل الذي يليه فلا تغفل
ولأن في صحة ما قيل من ان اجزاء الممكنات المعروفة اي بعض الاجزاء واما كلها فامتناع عليتها اظهر لاستلزام
كون الشيء علة لنفسه اذ مجموع الممكنات على تقدير كونها موجودة على حدة لا يكون الا عين جميع الاجزاء
اذ بملاحظة المقدمة المذكورة ان هذا يشعر بالخلط بين المقدمتين والمراد بالعلة
بالذات وعند الاطلاق هي العلة التامة وكذا ان العلة للمركب يجب ان يكون علة تامة لجميع اجزائه
بمعنى عدم احتياج شيء منها الى امر خارج عنها والا لم يكن تامة لا يمكن ان يكون ممكنا من الممكنات
مثلا الوجوب الممكنات اي لوجوب مجموع الممكنات من حيث هو مجموع او لوجوب شيء من
الممكنات وهذا الدليل مبني على مقدمة اخرى ايضا غير تلك المقدمتين وهي ان الممكن ما لم
يجب وجوده لم يوجد والدليل عليها انه لو امكن وجود الممكن بمجرد الاولوية فاذا فرضنا وقوع وجوده
ان يمكن وقوع عدمه بدلا عن وجوده اذ لا يمكن ان الممكن كان وقوع وجوده مع امكان وقوع عدمه
ترجيحا بلا مرجح وان لم يمكن يلزم كون الاولوية وجوبا هف فتقرير الدليل هو ان موجد الشيء يجب
ان يكون موجبا لوجوده الممكن موجبا لوجود شيء اذ مفيد الوجوب لا يمكن ان يكون عاريا عن الوجوب
فموجد الشيء لا يمكن ان يكون ممكنا فلو لم يكن الواجب موجودا لم يمكن ان يتحقق موجود اصلا
اذ لا شيء من الممكنات مستقل بنفسه لا في الوجود ولا في الايجاد وان قال النظ ان هذا هو البرهان المسمى
بالسد الاخصر وتقريره انه لو لم يكن موجود له الوجود بذاته لم يحصل موجود اصلا اذ الوجود
حينئذ لا يحصل الا بالاستفادة من الغير وهذا الغير ايضا لما لم يكن له الوجود بالذات فيجب ان يستفيده
من الغير وهلم الاعتبار وان كانت غير متناهية لما لم يكن لشيء منها وجود بالذات فهي في حكم
ممكن واحد من اين يحصل الوجود   ولاثبات هذا المطلب منهج آخر وهو ان نقول مجرد
الامكان لا يقتضي ان ما مر من الادلة انما اقيمت باعتبار النظر في الوجود بالفعل ويمكن اقامة البرهان
باعتبار مجرد امكان وقوع الوجود وذلك بان يقال لا شك انه يمكن ان يقع ممكن ما
موجودا في الخارج ولولا وجود الواجب لامتنع ذلك اذ امكانه حينئذ وقوع وجود ما على تقدير عدم الواجب
يتوقف على امكان وقوع ايجاد ما واما امكان وقوع ايجاد ما لكونه طبيعة ناعتية يتوقف على امكان وقوع

وجود

وجود ما يلزم الدور اذ يتوقف وقوع طبيعة الموجود بما هو موجود يجب ان يكون بلا اسباب والا لزم تقدم
الشيء على نفسه ووقوع طبيعة الممكن بما هو ممكن لا بد له من سبب فلو انحصر وجود الممكن الواقع في الممكن
لزم اجتماع النقيضين او نقول مجموع الافراد الممكنة الوقوع لا بد له من علة وهي لا يمكن ان يكون نفسه
ولا جزءه بل يكون خارجا عنه فعلى تقدير عدم الواجب يلزم ان لا يكون ذلك المجموع ممكنا بالامكان الوقوعي
وقس على هذا سائر الطرق   المقصد وجود العالم بعد عدمه بنفي الايجاب اقول الايجاب هو وجوب
الفعل عند تمام اما دائما او في وقت والاول مذهب الحكماء وهو المنفي هنا والثاني مذهب المص
المتكلمين فهنا نزاعان احدهما بين الاشعرية والمص وسائر المتكلمين والحكماء وهو انه هل يجب عند تمام
مقام الثاني مذهب الاشعرية والاول مذهب غيرهم وثانيهما بين المص وبعض المتكلمين وبين
الحكماء وهو انه هل يجب عند تمام دائما او في وقت والاول مذهب الحكماء والثاني مذهب غيرهم
ولا نزاع لاحد في صحة صدور الفعل والترك عنه بالنظر الى ذاته بعم من قطع النظر عن الارادة
من يقع النزاع بين الحكماء والمعتزلة ويبقى بينهما وبين الاشعرية في تفسير القدرة والاختيار
المذكورة يشعر بكون الايجاب المتنازع فيه هو الايجاب بالمعنى المقابل للصحة المذكورة وليس كذلك بل
ان يراد بالصحة الامكان الوقوعي ومن قال بوجوب الفعل عند تمام لم يقل بجواز تخلف الفعل عنه
اذا وجب اصحه سواء في ذلك القائل بوجوب الفعل عند تمام دائما وغيره هذا ثم ان لفظ الايجاب
يحكى كونه مصدرا لفاعل اخذ كون الفاعل موجبا بصيغة الفاعل وكونه مصدرا لبناء المفعول اعني كونه
موجبا بصيغة المفعول والموجب بصيغة المفعول يطلق على فاعل يجب صدور الفعل عنه بقدرته واختياره
كلفظ المضطر وبصيغة الفاعل يطلق على فاعل يجب فعله بقدرته واختياره والحكماء قالوا بوجوب الفعل
عند تمام بقدرة واختيار غير منفك وغير زائدة عن ذاته ثم وعند المتكلمين يعتبر في مفهوم القدرة والارادة
والاختيار امكان ذلك كونها اما زائدة على الذات ومنفكة عنها ايضا ولو كان بمعنى انفكاك متعلقها
وقتا ما عن الذات كالاشعري واما منفكة فقط بالمعنى المذكور كالمعتزلة زعم المتكلمون ان الله تعالى عند
الحكماء ليس فاعلا مختارا بل فاعلا موجبا بصيغة المفعول ولذلك يكفرونهم في ذلك نعم منهم اي علمه
منه للحكماء كفاعلية النار في الاحراق والشمس في الاضاءة تعالى عن ذلك علوا كبيرا واما الحكماء فالظ
انهم لا يطلقون عليه تعالى لفظ الموجب بفتح الجيم ولو اطلقوا بفتح الجيم ايضا فالظ انهم ارادوا كونه
الفاعل كما هو عليه من وجوب الفعل عنه لا كونه مضطرا بل الموجب بكسر الجيم بمعنى الموجب فعله تعالى عند
تمام قدرته واختياره فهو موجب اي مقتض لوجوب المعلول وقاهر لجميع انحاء عدمه حتى يصير موجودا
فبمجانسة لفظي الموجب والموجب مع ما اشرنا اليه صار موجبا لهذا النزاع ومنشأ لذلك التشنيع والا
فلا نزاع ولا شناعة عند التحقيق في ذلك   الثالث ذهب المليون قاطبة الى ان تأثير الواجب في العالم
بالقدرة والاختيار اعلم انه اذا صدر عنا فعل اختياري فلا بد هناك من مبادئ اربعة العلم والمشية

والارادة والقدرة وهذه صفات قائمة بذواتنا زائدة عليها وقد يتخلف بعضها عن بعض ويستحيل صدور الفعل
الاختياري عنا بدون كلها او بعضها فالفعل الاختياري هو ما يصدر عن الفاعل بتلك المبادي والقادر
المختار من يصدر عنه الفعل بتلك المبادي فلو فرضنا ان تلك المبادي حاصلة لواحد منا بالقياس الى
فعل مخصوص دائما لكان صدوره عنه دائما ولا يقدح ذلك في كون ذلك الفعل اختياريا ولا في كون
ذلك الفاعل قادرا مختارا اذا عرفت ذلك فاعلم ان صفاته تعالى لما كانت عين ذاته وهي مبادي الافعال
الاختيارية من العلم والمشيئة والارادة والقدرة يكون حاصلة له تعالى دائما فلو دام عنه تعالى صدور الفعل
بسبب دوام تلك المبادي كما هو مذهب الحكماء لم يكن ذلك منافيا لقادريته تعالى فالقول بكونه تعالى تأثيره
في العالم بالاختيار ليس مختصا بالمليين بل الحكماء ايضا قائلون به لذلك والايجاب المقابل لهذا الاختيار
مما لم يقل به احد بمعنى الايجاب الذي قال به الحكماء هو بمعنى دوام الفعل وقدم الاثر لا غير واما صحة الصدور
والترك فان اريد بالنظر الى ذاته تعالى فقط من دون انضمام تلك المبادي فالقول بها ايضا غير مختص
بالمليين وان اريد مع انضمام تلك المبادي فالقول بعدمها غير مختص بالحكماء بل المعتزلة والمصنف ايضا
قائلون بذلك فالنزاع بين المعتزلة والحكماء انما هو في دوام الفعل وعدمه لا غير وبين الاشعرية والحكماء في ذلك
وفي مطلق الوجوب ايضا لا غير وبين المعتزلة والاشعرية في مطلق الوجوب فقط لا غير اي بمعنى ان ليس
شيء منها لازما له تعالى بمعنى ان صحة الفعل والترك التي هي الاختيار بها ينبغي ان يراد بها الامكان الوقوعي
المستلزم لانفكاك الفعل عنه تعالى ليصير القول بالاختيار بهذا المعنى مختصا بالمليين والا فالصحة بمعنى
الامكان بالنظر الى ذات الفاعل لا يختص القول بها بالمليين بل الحكماء ايضا قائلون بها وقوله فان الفلاسفة
في تعريف القدرة عبارتين تعليل لحمل الصحة على الامكان الوقوعي بمعنى ان احدى عبارتي الحكماء في تفسير
القدرة هي صحة الفعل والترك ومعنى العبارة الاخرى مساوق للاولى فلو لم يكن معنى الصحة في عبارة المليين
هو الانفكاك بل كان هو الامكان بالنظر الى ذات الفاعل لم يبق نزاع بين الحكماء والمليين في معنى الاختيار فقوله
حكم بان النزاع بين الحكماء والمعتزلة ليس الا في قدم العالم وحدوثه وانما خص المعتزلة بالذكر لان الاشعرية
لا يوجبون الايجاد الفعل مع ضم الارادة ايضا كما عرفت وقوله فالمناسب لهذا الكتاب ان تخطيه للتسمية
حيث فسر الاختيار بصحة الفعل والترك التي مشتركة بين عبارتي الحكماء والمليين وجعل الايجاب
مقابلا للاختيار بهذا المعنى ونسبه الى الحكماء مع انهم ليسوا قائلين بالايجاب بهذا المعنى وهذه
التخطية مع قطع النظر عن حمل الصحة بمعنى الامكان الوقوعي وان لم يحمل الصحة على الامكان الوقوعي
المستلزم للانفكاك والايجاب المقابل لهذه الصحة هو بمعنى امتناع الانفكاك فلا تخطية في هكذا ينبغي
ان يفهم هذه الحاشية وهذا على تقدير ان يكون قوله والفرض ان معنى الصحة ههنا ليس الامكان
هكذا بدون لا كما في اكثر النسخ واما على تقدير وجود لا فيها لا ليس كما في بعض النسخ فيكون ههنا
اشارة الى مقام تفسير القدرة وقوله فان الفلاسفة تعليل لكون الصحة بمعنى الامكان الذاتي وان كون

الفلا

الفلاسفة القائلين بالايجاب قائلين بها ايضا فالمتبادر من المقام بحسب المعنى انما يكون على تقدير
كون الصحة بمعنى الامكان الذاتي فيجب ان لا يكون في عبارة المليين بذلك المعنى ولذا لم يذكر المحشي بيانه بمعنى ان ليس
لان ما الذي ان يقتصر هذه المقابلة بالمليين وقيل في التخطية بحالها لانه لما كانت عبارة الصحة مشتركة بين الفلاسفة
والمليين وان كانت عند كل منهما بمعنى آخر كان المناسب ان يفسر الايجاب بامتناع الانفكاك لا ان يفسر الاختيار بالصحة
المشتركة ويطلق الايجاب على مقابله الاختيار بدون التفسير وتعيين المعنى المراد فان الوهم يذهب حينئذ الى ان الصحة
بمعنى الامكان الذاتي على ما هو المشهور ويكون الايجاب مقابلا للاختيار بهذا المعنى بقرينة المقابلة مع ان الفلاسفة
ليسوا قائلين بالايجاب بهذا المعنى فيهم فالمناسب في هذا الكتاب ان يفسر الايجاب المذكور بمعنى امتناع
الفعل عنه تعالى مع ضم العلم والارادة متفق عليه بين المصنف ومن تبعه من الحكماء بمعنى وجوب الفعل
عنه تعالى بدون ضم العلم والارادة عدمه متفق عليه بينهما ايضا فتفسير الايجاب ههنا لا يليق بهذا المعنى
لا ينبغي ان يفسر بتعلق علمه وارادته تعالى في الازل بايجاد العالم فيه فيتحقق النزاع بين المصنف والحكيم لكنه ليس
على النزاع في حدوث العالم وقدمه فاذا ثبت حدوث العالم انتفى قدمه الذي هو معنى ايجاب الفاعل ههنا
بالضرورة فلا حاجة الى الاستدلال الذي ذكره الشارح نعم هذا الاستدلال انما يحتاج اليه من اراد نفي الايجاب
بالمعنى الاول كالاشعري فلا تغفل اذ على تقدير هذا الاجراء لكان لا يعارضنا المصنف ان يقيما كان المصنف قائلا
بامتناع الترجيح بلا مرجح كالحكماء فيمكن ان يجعل هذا الدليل معارضة عليه لابتنائه على امتناع الترجيح بلا مرجح
والاشعري لما لم يقل بذلك الامتناع فيمكنه اجراء هذا الدليل ولا يعارض عليه واما قول المحقق الخفري ان المعارضة
منتقضة عن المصنف اذ له ان يمنع لزوم الترجيح بلا مرجح لجواز كون المرجح علم الفاعل بالاصلح ولمن هذا
المنع للحكماء اذ يمنع الشق الثالث على تقدير كون الله فاعلا مختارا له وجه صحيح واما على تقدير كونه موجبا
والاثر حادثا فلا وجه له فليس بشيء اذ علم الفاعل بالاصلح لما امكن ان يكون مرجحا على تقدير اختيار الفاعل
امكن على تقدير ايجابه ايضا اذ قد عرفت ان الايجاب الذي يقول به الحكيم ليس بمعنى عدم العلم والارادة
لان الحكيم لما لم يقل بالحدوث لم يكن ذلك مذهبه وسند المنع لا يلزم ان يكون مذهبا للمانع والحاصل انه
لا فرق في ورود هذا المنع بين ان يكون الفاعل مختارا وبين كونه موجبا بالمعنى المختار كما لا يخفى نعم
لو صح ما قاله لكان اجراء هذا الدليل من قبل المصنف الزاميا على الحكماء وهو ليس بصحيح لابتنائه على امتناع
الترجيح وهو ليس بمسلم عندهم فكيف يصح استعماله في مطلوبهم اه وقد يبحث لانه ان اراد
انه لا يصح استعماله في مطلوبهم برهانيا فهو كذلك لكن لا يصح استعماله من قبل الاشعري الا الزاميا لا يصح
استعمال المعتزلة والمصنف فليس كذلك لان صحة الدليل لابتنائه على مقدمات مسلمة في الشروط المتعارفة لا يصح
استعماله الزاميا على الحكماء ايضا كما عرفت فالحق ان هذا الدليل على هذا التقرير الذي ذكره الشارح لا يصلح اجراؤه
اصلا من قبل الاشعرية ولا من قبل غيرهم لا برهانيا لابتنائه على التوقف على شرط حادث بحوزهم عند
المتكلمين اما عند الاشعري فلتجويزه الترجيح بلا مرجح واما عند غيره فلان المرجح عندهم علم الفاعل

للكل، نعم يمكن اجراؤه الزاميا على تقدير آخر على تقدير حدوث الفعل المطلق بانه ينافي لو كان الفاعل موجبا لزم تقدم
الفعل المطلق والا لزم تقدم الشيء على نفسه لانه لو كان الفعل المطلق حادثا لتوقف حدوثه على شرط هو ايضا فعل
فهو من حيث انه داخل في الفعل المطلق متأخر ومن حيث انه شرط لحدوث الفعل المطلق متقدم فيلزم تقدمه
على نفسه بخلاف الاشعري ومن تبعه فانهم نفوا الايجاب مطلقا بالدليل المذكور وهو انه لو كان تاثيره تعالى
في الحادث يحتاج الى مرجح غير الارادة لزم تقدم العالم والتسلسل في الحوادث وكلاهما محال لانه يبطل به هذا
الدليل لا ينفي الايجاب اصلا بل انما يبطل الزاما اما الاول فلان الترجيح بلا مرجح لما كان جائزا عند الاشعري فلو كان
الفاعل موجبا لكان الفعل حادثا لا يلزم التوقف على شرط حادث تسلسل واما الثاني فلان التسلسل في الحوادث غير
ممتنع عند الحكيم كما عرفت ان تقدم الفعل المطلق في المحقق الفخري لا بد لهذا التخصيص بل الظاهر
تقدم كل فرد شخصي من الجواهر والاعراض بالجملة تقدم كل ممكن سوى الافعال الصادرة عن العباد بالاختيار
باتفاق اهل الاسلام ويتم الحمل على مذهب الاشعري القائلين بانه لا فاعل في الوجود الا الله لجريان
الدليل بلا شبهة وهو الشيخ واتم كما لا يخفى اقول قد عرفت ان هذا البرهان على تقدير تمامه انما يمكن
اجراؤه على تقدير آخر على تقدير حدوث الفعل المطلق كما ذكره لا بتعميم الدعوى ح بلا شبهة كما زعم المحشي فنعلم
انه لا بد من هذا التخصيص ليتم المطلوب الا ان هذا التخصيص لا يجعل البرهان على تقدير تمامه تاما بل يجعل
المدعي بحيث يستغني عن البرهان لانه يفهم وايضا الايجاب بهذا المعنى اعني الذي بني كلامه عليه لا يستلزم
تقدم الفعل الا اذا كان الفاعل بذاته موجبا تاما والقائلون بالايجاب لا يقولون بكون الفاعل موجبا بذاته
بالنسبة الى كل جزء من اجزاء العالم فان وجود الحوادث ضروري وهو مستند عندهم الى البعض بشروط ومعدات
مخصصة لوجود كل منها بزمانه المختص به فمن فرض الايجاب بهذا المعنى لا يلزم الا تقدم الفعل المطلق
من لزوم تقدم كل فرد من الجواهر والاعراض انما يلزم لو لزم من كون الفاعل موجبا كونه موجبا بذاته بالنسبة الى
كل فرد من الافراد ومن اين يلزم ذلك وذلك التوقف مع كونه لزم بعد حدوث الفعل المطلق ذلك التوقف
سند آخر قوله المستلزم لتقدم الشيء على نفسه وقوله وامكان استلزام المح بمجرد معطوف على عالية في قوله المحالية
وقد يوجد العاطف في بعض النسخ على قوله محالية هذا الحدوث عطفا على معنى قوله كما مرت الاشارة اليه
ويكون سندا آخر للمنع وح يكون قوله كما مرت الاشارة اشارة الى ما ذكر سابقا من ان حدوث الفعل لا يتوقف
على شرط عند البعض وبعض المتكلمين كما انه ذكر ان التوقف على شرط حادث انما الحدوث الفعل المطلق
لا لما مرت الاشارة اليه لان هذا الحدوث على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور مح والمحال جاز ان يستلزم
المح انما حكمتم بتوقف الحدوث على شرط لئلا يلزم التخلف او الترجيح بلا مرجح فاذا كان هذا الحدوث
محالا جاز ان يستلزم محالا آخر واما على تقدير عدم العاطف على ما هو في اكثر النسخ فقوله كما مرت الاشارة
اليه اشارة الى قوله فيه هذه الحالية اي تقدم الفعل المطلق بعينه تكون الاشارة الى ان المراد حدوث الفعل

المطلق

المطلق وقوله المحالية سند المنع كما ذكرنا فعلى تقدير العاطف يكون سندا لسند من يعلم سندا واحدا واما كونه
ذلك التوقف مستلزما لتقدم الشيء على نفسه فمبني على ان يكون المراد بالفعل المطلق في القول السابق ما يطلق عليه الفعل
اعني فرد ما وفي هذا القول مجموع الافراد المنتشر الذي هو معنى النكرة بقيد العموم وذلك لان مبنى الاستدلال هو
ان الفاعل لو كان موجبا لزم ان يكون بعض ما يكون قديما لانه ان لم يكن بعض ما قديما يكون كل فعل حادثا اذا كان
كل فعل ما حادثا حتى يتوقف هذا الحدوث اعني حدوث المجموع على شرط حادث فذلك الشرط لكونه من الفعل المطلق يجب
ان يكون داخلا فيه ولكونه شرطا له يجب ان يكون مقدما عليه فيجب تقدمه على نفسه ايضا كما ذكرنا في تقرير
الدليل هنا على الحاشية وقال المحقق الفخري محصول كلام بعض الافاضل انه لتخصيص حدوث الفعل المطلق على تقدير
الايجاب بالمعنى المذكور محال بلا شبهة وكون العالم مستلزما لما هو التوقف على الشرط فبالضرورة مستلزم
لتقدم الشيء على نفسه فالتوقف على الشرط محال اقول لعل المحقق حمل قول المحشي المحالية خبرا لذلك التوقف
على ما ذهب اليه بعض الافاضل وجعل قوله وامكان سندا آخر مستلزم ومحاله الاعراض عن الشيء
بان الحكم بكون حدوث الحادث موقوفا على الشرط الحادث انما يصح كليا اذا كان كل حادث في الواقع فردا
من افراد الفعل المطلق ولم يكن في جملة الحادث ما هو عين الفعل المطلق اذ على تقدير كون الحادث هو الفعل المطلق
فظاهر انه لا يصح توقفه على شرط اذ لا شيء بعد الفعل المطلق لكن الحادث الذي فرض في الدليل حدوثه هو الفعل
المطلق الذي هو محال على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور فحدوثه فرضا لا يتوقف على الشرط هذا معنى الحملة الاولى
ومعنى الحملة الثانية دفع دخل على ما ذكر يعني لو فرض حدوث الفعل المطلق وان كان محالا لكن لما فرضناه نوقع
صح توقفه على الشرط والجواب ان استلزام المحال للمحال تلبسا في بديهية تقدم الشيء على نفسه لا التسلسل على ما هو
مدعى المحشي ثم قال ولا يخفى ما فيه اذ قد عرفت ان المقصود انه لو كان فرد من العالم حادثا لتوقف على امر
حادث وهذا مما لا شبهة فيه وعلى تقدير كون المراد حدوث الفعل المطلق لزم التوقف على الشرط مما
لا يقبل المنع ايضا بغاية ما لزم من استلزام المحال المحال ههنا هو كون فرد من العالم متقدما على آخر
لا تقدم الشيء على نفسه انتهى اقول وانت قد عرفت ما فيه فلا نغفل لا حاجة الى هذا التقييد
اقول لما كان مبنى كلام الشارح حمل الايجاب على معنى وجوب الفعل عنه بتمام مصحح من العلم والارادة بالجملة
جميع ما يتوقف عليه الايجاد ولهذا احتاج في تقييد الى هذا الاستدلال فقط ان الايجاب بهذا المعنى
يتصور كونه تاما وغير تام ضرورة ان الفاعل المستجمع لشرائط التاثير موجب تام وبدونه موجب غير تام
وحدوث الفعل اذا كان غير متوقف على شرط كان الفاعل مستقلا في الايجاد وتاما في اقتضاء وجوده
وح فرض حدوثه انما هو فرض التخلف عن الموجب التام وهو مح بالضرورة واما اذا توقف حدوثه
على شرط حادث فتخلفه عن الفاعل ليس تخلفا عن الموجب التام فليس مح وح يحتاج الى هذا التقييد
ليتم الكلام واما اذا فسر الايجاب بتعلق علمه وقدرته تعالى بايجاد العالم في الازل فلا يتصور كونه تاما وغير تام

كما لا يخفى فهذا الكلام من المحشي الا ان ايراده على الشارح كما هو الظاهر فيرد عليه بناء على ما نبه كلامه عليه وان كان
تحقيقا للمقام فلا حاجة اليه اذ على تقدير حمل الايجاب على المعنى الثاني لا حاجة الى هذا الاستدلال اصلا كما لا يستدرك
على هذا التقدير مستدرك فضلا عن تقييد الموجب او نحوه بالتام وايضا التخلف عن المعنى بالمعنى المذكور
اعني بالمعنى الثاني لا يصح بالتوقف على الشرط اذ لا يتصور كونه غير تام اصلا فتامل قلنا لا توضيح فيه لان الموجب الموجب
التام مشترك الا ان قال المحقق الفخري فيه بحث اذ المتبادر من الموجب التام ما يكون ذاته كافية في الفعل من غير
احتياج الى الشرط كما ان العلم بالمصلحة فهذا غير مشترك اقول العلم بالمصلحة اذا كان بعين ذات الفاعل يصدق
ان ذاته كافية من غير حاجة الى اعتبار امر زائد فيلزم الاشتراك لكن يرد عليه ان المتبادر من قوله اجمعهما
عند الحكماء لا عند المتكلم ان الموجب المعتبر عند الحكماء هو بالمعنى الثاني فان المعنى الاول عند المتكلم والحكيم
واحد وليس الموجب بهذا المعنى بمتصور لتصور كونه احدهما معتبرا عند المتكلم ايضا وبالمعنى الثاني المعتبر عند
الحكماء فيتعلق ان الموجب بالمعنى الثاني لا يتصور تاما وغير تام كما عرفت فتامل وايضا التخلف عن الموجب التام
وان كان محالا الا ان قال المحقق الفخري هذا لا يدفع كون القيد المذكور للتوضيح بل هو منبه لاستحالة اللازم وجوابه ان قوله
يلزم قدمه بعينه وما ذكره بقوله اذ لو كان حادثا الى آخره تنبيه كما اشار اليه هذا الفاضل سابقا بقوله لزم قدم العالم
للايجاب بين الحاجة الى التنبيه انتهى اقول ليس غرض المحشي الا بيان فساد هذا التنبيه وانه لا يصلح للتنبيه اصلا
فتدبر وايضا ذلك التخلف انما يصح لو كان الغرض حدوث الاثر مطلقا على تقدير الايجاب في الازل فالتخلف
لازم سواء التوقف على شرط ام لا اذ الشرط ان كانت غير متناهية يلزم حدوثها بالنوع وايضا لصدق الاثر المطلق
عليه فيلزم التخلف لا محالة وفيه نظر اذ مع انه لم يثبت بالدليل حدوث جميع ما سوى الله تعالى مطلقا وان كان بالنوع
بل ذلك ما اشير اليه عقلا لو سلم ذلك لا يلزم التخلف على تقدير التوقف على الشروط المتعاقبة وان كان يلزم
التخلف في ذلك غير ما ادعاه فتامل فيه وايضا قد عرفت ان بناء الاستدلال ليس على عدم الايجاب في الازل
بل على الايجاب مطلقا فلا تغفل قال انه متعاقبة او مجتمعة اقول اراد بالاول المعدات وبالثاني الشرط
واطلاق الشرط على المعد مجوز قال المحقق الفخري في تفسير قوله متعاقبة اي في الحدوث بان يحدث شرط عقيب
شرط سواء بقي الاول ام لا كما في المعد وعلى الثاني يكون في اطلاق الشرط تجوز وما ظهر بنا يظهر معنى الاجتماع
صريحا على ان التعاقب يكون في الشرط ايضا وذلك بطل اذ الحادث يحتاج الى شرط حادث معه والى معد حادث
قبله ولا يجوز ان يحتاج الى شرط حادث قبله وان كان باقيا معه لا لزم التخلف والحاصل ان الحادث
انما احتاج الى امر سابق عليه بالزمان يجب ان يكون ذلك الامر مما انه ينعدم عند حدوثه ولا يجوز ان
يكون شيء بحاله باقيا معه في والسر في ذلك ان يكون المعد ما يكون بعدمه مرجحا للمعد والشرط ما يكون
بوجوده مرجحا فلو كان مرجح حدوث المعلول سابقا عليه بالزمان يجب ان ينعدم عند حدوث المعلول ليكون
بانعدامه مرجحا فلو كان شرطا وكان بوجوده مرجحا له فلو كان باقيا بالزمان يلزم التخلف لا محالة فتفطن

الموجب

[illegible]

[illegible]

قوله

لا يخفى عليك انه يلزم تخلف المعلول عن الموجب التام قال المحقق الفخري هذا اذا كان الاحتياج في الازل لا احتمال
احتمال امر بينهما دال عليه او لعل منهما دليل اشارة الى ما نقلنا عنه فتامل وهذا الكلام يشعر بكون الاجتماع
في الازل صحيحا وهو باطل اذ الكلام في الشروط الحادثة وكلام المحشي لا يقتضي الاجتماع في الازل بل اذا كان
الاجتماع المعلوم يلزم التخلف ايضا لكن لا تخلف المعلول فقط بل مع تخلف مجموع المعلول والشروط الحادثة فتامل
العمدة في حدوث العالم اجماع المليين يعني ان حدوث العالم بمعنى جميع ما سوى الله وان لم يكن
ثابتا بالدليل العقلي بل الثابت بالدليل انما هو حدوث عالم الاجسام فقط لكنه ثابت بالاجماع والحديث الذي
هما العمدة فيما لا سبيل للعقل اليه فان قلت اي كون بعض ما سوى الله قديما وواسطة في الايجاد بينه
وبين سائر ما سواه غير معقول اعني ثابت بالدليل العقلي وما لا يكون ثابتا بالدليل العقلي اذا كان مخالفا
للاجماع والحديث فهو باطل ولا يثبت الحق بالباطل عاقل وتحقيق اثبات حدوث العالم بالاجماع والحديث
يستلزم الدور لتوقف حجيتهما على اثبات النبوة المتوقف على قدرة الواجب تعالى بالاختيار اذ لا اقتدار على
اظهار المعجزة في يد الكاذب ويجاب بان اثبات النبوة لا يتوقف على القدرة بمعنى صحة الفعل والترك
بل بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فان عند الحكماء ايضا يكون افعاله تعالى مشتملة على حكم ومصالح
فلا يجوز عليه اظهار المعجزة على يد الكاذب وبان مجرد المشاهدة المعجزة يحصل العلم بصدق صاحبها
فيحصل العلم بكل ما اخبر به حتى بوجود الواجب وفي هذا تامل وايضا الدليل العقلي قائم على انه
لم يثبت دليل على ان الممكن لا يوجد جوهرا بل الثابت ان الجسم لا يوجد جسما كالمجرد وايضا ما لا وجود له
باعتبار ذاته لا يمكن ان يوجد شيئا باعتبار ذاته لانه لا يمكن ان يوجد شيئا باعتبار وجوده الفائض
من علته ايضا وما نقل عن بعضهم لا يدل على ذلك كيف والحكماء كلهم قائلون بالوسائط مع انهم مصرحون
بان لا مؤثر في الوجود الا الله معنى كلامهم ان الايجاد بالحقيقة ليس الا من الله تعالى وما يصدر عن غيره انما
عن ذلك الغير من الجهة المستندة اليه تعالى لا من جهة ذات ذلك الغير والحاصل ان كل ممكن زوج تركيبي
مشتمل على ما بالقوة ولو بحسب الذات فقط وهو الذي له من جهة ذاته وعلى ما بالفعل وهو الذي له من جهة
مسا به الحقيقي فما يصدر عنه انما يصدر من الجهة التي هي له من المبدأ لا من الجهة التي هي له من ذاته فان
ما له من ذاته ليس الا العدم والقوة فلو صدر عنه شيء من هذه الجهة يلزم كون العدم والقوة
مؤثرا في الوجود والفعلية وايضا هذا مما تفرد المحشي به لان هذا الدليل لا يختص بامتناع صدور
الجواهر والاعراض المفارقة عن الممكن كما صرح به بل يعمها وللاعراض المقارنة ايضا كما لا يخفى وايضا
مدلول الكلام المفصل ان ما فيه معنى ما بالقوة لا يمكن ان يكون مبدأ للوجود لا انه لا يمكن ان يكون
واسطة في الايجاد وايضا يرد عليه ما اورده المحقق الفخري من انه ان اراد بالمعنى في قوله ما فيه معنى ما بالقوة
الصفة المتحققة في الواقع سلمنا الملازمة لكن لا نسلم ان العقل كذلك لما تقرر عندهم من انه ليس له حالة
منتظرة وان اراد به اعم من ذلك حتى يشمل الامكان الذاتي الذي ينتزعه العقل من مجرد ملاحظة ذات
الممكن منعنا الملازمة مستندا بانه ليس المعنى الذي ينتزعه العقل ذات الممكن اليه والى الوجود في الملاحظة

يتحقق في نفس الامر حتى يكون له شركة في افادة الوجود وكان لما بالقوة المحضة شركة في اخراج الشيء من القوة الى الفعل
استعده وقد دفع داعيا عنه هذا خاتم الحكماء والمجتهدين على ما بلغنا بالفرق بين قولنا ما بالقوة على الشيء وقولنا
معنى ما بالقوة على الامتناع ان المراد من الاول هو ان يكون الذات بالفعل ويكون معنى ما وصفه ما له بالقوة وهذا
لا يكون الا في الماديات لا المجردات جميع صفاتها حاصلة لها بالفعل والمراد من الثاني ان يكون الذات والصفة كلاهما داخلين
تحت مفهوم ما بالقوة وهذا المعدوم من الماديات والمجردات اذ كل ممكن بما هو ممكن ومن حيث ذاته لا يكون الا
بالقوة ومراد المستدل هو الثاني واقول هذا لا يدفع ما اشرنا اليه اولا من ان كون الممكن باعتبار ذاته غير ممكن
ان يوجد شيئا لا يستلزم عدم امكان ان يوجد شيئا باعتبار وجوده الفائض عن علته وما اشرنا اليه ثانيا
من انه انما ينافي كون الممكن مستقلا في التاثير ولا ينافي كونه واسطة فتامل ثم اقول عليه ان نفي قول المص
والواسطة غير معقول هو ان استناد صدور الحادث الى الواسطة القديمة بارادة مفوضة اليها مستندة الى
ذاتها بالاستقلال اذ لو لم يكن الارادة مفوضة اليها مستندة الى ذاتها بل مستندة الى الواجب الموجب
بالغرض يستحيل صدور الحادث عنها لاجله والتفويض والاستقلال بالتاثير من الممكن باطل غير معقول
وظني ان هذا توجيه وجيه ويمكن توجيهه ايضا بان يكون هذا من ايراد الحشو فتامل وقد يوجه قول المص بوجهين
منها انه لا نفي ان الواجب واسطة بين الموجب والمختار لان المراد بالايجاب هو ما نعلمه من الطبايع ونحوها
منفي عنه تعالى لا محالة والمراد بالاختيار هو ما نعلمه من الحيوان مثلا وهو ايضا منفي عنه تعالى لكون اختيار
الحيوان ممكنا واختياره يجب ان يكون واجبا فهو واسطة بين الموجب الذي نفهمه وبين المختار
الذي نفهمه فاشار المص الى انه لا معنى للواسطة بين الموجب والمختار اذ المختار ما يكون فعله باختياره
سواء كان اختياره واجبا او ممكنا الا ترى ان ساير صفاته تعالى ثبت كصفاتنا ولا يلزم ثبوت الواسطة
فكذا الاختيار فافهم ومنها ان حاصل الكلام هو انه لما ثبت حدوث العالم انتفى الايجاب ولما انتفى
الايجاب ثبت الاختيار فاذا انتفى احدهما ثبت الاخر وذلك لانه موجب قطعا اما ان يمكن تخلف اثره
عنه وهو المختار او لا وهو الموجب ولا واسطة بين النفي والاثبات ومنها ان الاشارة الى رد ما يلزم
الحكماء على القائلين بان القدرة زائدة على الذات فانها لا تكون مستندة الى غير الذات بل الى الذات
لا بالقدرة بل بالايجاب فيلزم كون الواجب موجبا في البعض وهو صفة القدرة وقادرا في البعض وهو
غير ما هو منها الصفات والافعال فيلزم الواسطة والتزموها وهي غير معقولة كما سيجيء من ان صفاته
تعالى عين ذاته   فان قيل اذا كان الارادة والعلم بالاصلح فان قلت هذا الاعتراض لا يختص بما
اذا كان العلم والارادة غير زائدين اذ على تقدير زيادتهما على الذات كما هو مذهب الاشعري ايضا
يمتنع انفكاك الذات عن المراد لكون المراد لازما للارادة والارادة لكونها قديمة لازمة للذات قلت
القائل بزيادة الارادة لا يقول بلزوم المراد اذ هو لا يقول بالايجاب اصلا بل المريد عنده ان يختار اي
طرفي مقدوريه اراد في اي وقت فعنده وان كانت الارادة لازمة للذات الا ان المراد ليس لازما
للارادة فتامل ~~قلت انما كان المراد هو ايجاد الحادث~~ ما يثبت ان الموجب بالاختيار لا ينافي الاختيار وقد

يمكن

يمكن ان يقال ~~وجه حصر المراد في ايجاد الحادث نظرا الى مذهب من لا يجوز استناد القديم الى المختار~~ لكنه التحقيق
خلافه فلا تشنيع لهم على الحكماء في القول بالايجاب فانهم يقولون ان فعل العالم وتركه صحيح بالنظر الى نفس القدرة
دون ترك الواجب باعتبار الارادة ووجوب الفعل بعد اعتبار الارادة لا ينافي مقدوريته بالنظر الى نفس القدرة
وحينئذ سواء كان الفعل قديما او حادثا والحاصل ان القول بالايجاب لا ينافي القدرة على التحقيق سواء كان الايجاب
دائما او لا وانما القدرة على المعنى الذي ينبغي ان يكون مراد المتكلمين وهو صحة الفعل والترك بالامكان الوقوعي
فلا يجامع القول بالايجاب مطلقا سواء كان دائما او لا فان الظاهر ان مرادهم بالقدرة صحة الفعل في وقت ويمكن تركه
في ذلك الوقت اذ المراد بالترك في قولهم صحة الفعل والترك ما هو مقابل للفعل ووحدة الزمان معتبرة في التقابل
فالترك الذي يعرض في زمان الفعل هو المقابل للفعل لا الذي يعرض قبله لعدم اتحاد الزمان فالفعل اذا وقع
في وقت ما لا يمكن ان يكون فاعله بالاختيار منه لعدم امكان وقوع الترك في ذلك الوقت فالقول بالاختيار
بهذا المعنى ليس الا للاشعري فقط اذ عنده يجوز ان يقع بدل الفعل تركه لعدم قوله بالوجوب اصلا وعنده
الفاعل مختار ولكان العالم قديما فعلى هذا يرجع النزاع في الايجاب والاختيار الى طائفة بحدوث
الاثر وقدمه فالحق ان هذا النزاع لا ينبغي ان يكون الا من الاشعري والحكيم فاحفظ بذلك فان قلت وجوب
الفعل في وقت باعتبار الارادة لا ينافي تمكنه من تركه في ذلك الوقت مع قطع النظر عن الارادة كما ذكر المص
قلت نعم امكانا ذاتيا لا امكانا وقوعيا والاشعري يقول بامكان تركه في ذلك الوقت امكانا وقوعيا فتامل
لقائل ان يقول ان هذا الايراد بعينه هو الذي ذكره بقوله فان قيل اذا كان الارادة والعلم بالاصلح غير زائدين ان قوله
ثم فكيف حكم بانفكاك الارادة الواجب تعالى وقد عرفت انه لا دخل في ذلك لكون الارادة غير زائدة بل منشأه
هو كون الارادة قديمة سواء كانت زائدة او عينا فرض وجوب الاثر الا ان القائل بزيادة الارادة لما لم يكن قائلا لوجوب الاثر
لم يرد عليه ذلك وما اجاب به عن السؤال المذكور وسنذكر في اخر هذه الحاشية ما يدفع هذا الاشكال ولعل قوله
فلا انفكاك اشارة الى هذا وان كان ينبغي له زيادة ما يدفع هذا الاشكال وان ما ذكره لا يدفعه اصلا بحيث خلف
فافهم فتامل   قلت تخلف المعلول عن العلة التامة بكون زمان العلة منفصلا عن زمان المعلول بحيث يتحقق ذلك العدم
لا يمكن ان يصير علة الحادث الزماني فقط لا بانضمام ما هو شرط لوجود ذلك الحادث فقط بل لابد هناك من علة
معدة ليتم علة ذلك الحادث بما هو علة له والمعد معتبر فيه كونه متقدما بحسب الزمان فلا يرد ان العلة التامة للحادث
انما يجب وجودها مع ما هو علة تامة له بان زمان ذلك الحادث ولكن يجب تقدم بعضها على المعلول بحسب الزمان
وقبله بحسب الذات وايضا الممكن يحتاج الى العلة في البقاء كما يحتاج اليها في الحدوث والعلة المبقية يجب كونها مع المعلول
بحسب الزمان قلت هذا شان العلة المبقية لا اصل الوجود مطلقا والبقاء لان الشأن علة الحدوث والمعلول المذكور
انما هو بعد لا تبقى الارادة لا لاصل الارادة فالعلة التامة من حيث هي علة تامة لابتداء افادة الوجود يجب تقدمها
على المعلول متقدم على زمان وجود المعلول من حيث معديته ويبقى معه في الزمان من حيث مبقيته فان قلت العلة

بحيث لا يتخلل زمان ان
اثر بحيث يكون متصلا

زمانا بالذات
قلت المشهور ان العلة
التامة يجب ص

السنة ما العدم يدخل في وجود الممكن فعدمها مقارن لوجوده كاسابق عليه تلك هي ما الوجود به تعلق بكليهما مدخلية في
المعلول فالعلة مع وجود المعلول سابق على المعلول ومع عدمه مقارن لزمانه فالتمكن من الفعل والترك الى رد هذا السند
المحقق الطوسي بانه لا ينافي الايجاب الذي زعمه الحكماء واستدل بان التمكن من الفعل والترك ليس في حال واحد بل يمكن
اختيار الشق الثاني باعتبار ان التمكن من الفعل ثابت في الحال راجح حال العدم لكن يمكن اختيار الشق الاول باعتبار ان
الفعل وقت حال الوجود والتمكن من الترك يكون متقدما على حال الوجود فلا ينافي الوجود في الحال او لانه عرفت ان القدرة
التي يتنازع فيها هو التمكن من الفعل وتركه المقابل له والعدم في الحال ليس مقابلا للوجود في المستقبل
فلا يتحقق القدرة بالمعنى المقصود والدليل على ان القدرة المتنازع فيها هو التي ذكرنا انه لا شك ان المتكلمين انما نفوا الايجاب
لزعمهم ان صدور الفعل عن الفاعل بحيث لا يتمكن من امساك نفسه في حقه فيجب تنزيه الله تعالى عنه فالقدرة
التي يثبتونها هي الحالة التي بها يتمكن الفاعل من الترك حال الفعل ومن الفعل حين الترك كما هو مذهب الاشعري
واما القدرة بمعنى وجوب العدم في وقت ووجوب الفعل في وقت آخر فلا يثبتونها لانه يبطل بها دليلهم على نفي هذه القدرة
لا يتمكن من امساك نفسه عن الترك في حال الترك وعن الفعل في حال الفعل وهذه المسألة اسد من مسئلة الايجاب
المتنازع فيها هو عدم تمكن الفاعل من امساك نفسه عن احد طرفي المقدور وهذه عين كلام الشيخ فتدبر وبهذا يعلم
انه يمكن الجواب على اختيار الكلام ولا يجب تخيير الجواب المصنف ايضا فيما يتعلق بكل من شقي الترديد الا انه ذكر الجواب
على احد الشقين وترك الآخر تنبيها عليه وحاصله ان القدرة اما قدرة على الوجود واما قدرة على العدم فان
كان قدرة على الوجود نختار انها متحققة حال العدم لكنها عبارة عن التمكن من الوجود في ثاني الحال وان كانت
قدرة على العدم نختار انها متحققة حال الوجود لكنها عبارة عن التمكن من العدم في ثاني الحال اما القدرة بالنسبة
الى الطرفين فلا يمكن تحققها الا في مرتبة الذات لا في حال من الاحوال اذ لا يمكن تحقق حال يكون خالية عن كلا طرفي
وجود الممكن وعدمه ليتصور تحقق القدرة بالنسبة اليهما ما هنا فتدبر فيعود السؤال على التقدير
كما المحقق الطوسي عن السؤال على التقديرين معا اذ لنا ان نختار وجود الفعل ثاني الحال والتمكن من العدم
في الحال وهو الوجود في ثاني الحال فيتحقق القدرة بلا اشتباه اقول قد عرفت ما فيه فالحق ما ذكره المحشي بقوله
المحقق الطوسي هنا من انه لا ينافي الايجاب الذي زعمه الحكماء ليس بشيء لانه قد عرفت ان القدرة عنده فلا يتحقق
الاشعري لا ينافي الايجاب المذكور ليذهب الاشعري الى ايجاب الفعل والمعتزلة الى انه فيلزم ان يمكن ان يكون الله تعالى
بناء على مذهب الاشعري على ان افعال العباد غير الله تعالى واقعة باختياره ولا تاثير لقدرهم فيظهر الفرق بين فعل المختار
في فعل المضطر ان الله تعالى يخلق مع الاول قدرة غير مؤثرة فيه وبذلك يتوهم كونه اختياريا في الثاني لا يخلق
قدرة متعارفة اصلا وبنا مذهب المعتزلة على انهم عبيد من المختار بين واقعة باختيارهم بان يعلم
مختارا وخلق فيهم قدرة مؤثرة في افعالهم عند تعلق ارادتهم بما يتفق لا الاشعري ان القدرة مع الفعل
معينة بالذات كمعلول في علة واحدة في قول المعتزلة انها قبلية اي قبلية بالذات لتقدم العلة على المعلول على هذا الا كونه

الزائد في كون القدرة قبل الفعل او معه لتعلقها على ما زعم المحشي فانه ان اريد بالقدرة القدرة التي هي مبدأ
التأثير الى اخر الترديدات فلو جمع هذه الشقوق انما يصح على مذهب المعتزلة القائلين بان لنا قدرة غير متجددة
مؤثرة في افعالهم دون مذهب الاشعري فانهم لا يقولون بتاثير قدرة غير الله تعالى في افعالهم فلا يكون قدرتهم
مبدأ التأثير اصلا وبهذا يتحقق النزاع بينهم كما عرفت قال الشارح نعم ان عموم علة القدرة اه اي المقدرة
لا القادرية لان الاول على الاولى لا الثانية بعموم العلة اي لا يمكن يدل على عموم المقدور بل يدل بالذات
قادرية وعلى عموم القدرة ثانيا وبالعرض لان عموم المقدورية يستلزم عموم القادرية فتدبر قال الشارح اي قدرته
تعالى شاملة لجميع الممكنات قال المحقق الطوسي وهذا اصل عظيم ما انقدح الكل به الاول الفلاسفة القائلون بانه
واحد حقيقي لا يصدر عنه بلا واسطة الا واحد هكذا في المواقف وقد عرفت ان الفلاسفة يقولون بانه
الواجب لا يكون قادرا لانهم ينفون اصل القدرة لا مجرد عمومها الثاني المنجمون الذين نصابهم القائلون ان الكواكب
متحركة متاثرات في الحوادث السفلية والتغيرات الواقعة في جو الفلك من اختلاف الفصول الاربعة بتاثير الكواكب
في المواليد واشتهر بان هذا من متفرعات ايجاب الواجب وانه لا يصدر عنه بلا واسطة الا واحد كما في
الجواهر المجردة الثالث الثنوية ومنهم المجوس القائلون بانه تعالى لا يقدر على الشر الرابع النظام ومتابعوه
حيث ذهبوا كما في المواقف الى انه تعالى لا يقدر على القبيح وما نقل عنه في بعض الكتب انه قال ان الله تعالى لا يفعل القبيح
فبينها فرق بين ولكن ان تقول اذا لم يفعل القبيح لا يقدر عليه اذ القدرة على الشيء بالمعنى المذكور تقتضي صحة
ذلك الشيء في وقت وصحته علم صدوره في وقت اخر الخامس ابو القاسم البلخي ومتابعوه حيث قالوا انه
لا يقدر على مثل فعل العبد السادس الجبائية حيث قالوا لا يقدر على عين فعل العبد وتفصيل دلائلهم
وما يتوجه عليها مذكور في شرح المواقف وغيره وانما تعرض ترديدة بنفي المذاهب المذكورة انتهى كلام المحقق
اقول الحق ان احدا من العقلاء لم ينف قدرة الله تعالى على جميع الممكنات مطلقا على التحقيق بل ارادوا باجمعهم
تنزيه الله تعالى عن نقص يعقد في جليلة العقل بزعمهم عنه تعالى كصدور الكثرة عن الواحد الحقيقي
عند الحكماء وصدور الشر عند الثنوية وصدور القبيح مطلقا عند النظام وفرع على هذا المعنى ان
تلك الاشياء وان كان ممكنا عند تعم بالنظر الى قدرته التامة لكن بالنظر الى حكمته الحقيقية او حكميته
وارادته مستنبته تمتنع ان يصدر عنه تعالى شيء منها واما قال دعا المحقق من ان الحكماء ينفون اصل
القدرة لا عمومها فليس بحق اذ قد عرفت ان الايجاب الذي يقول به الحكماء لا ينفي القدرة كان ذلك
الايجاب انما هو بعد اعتبار الارادة لا مع قطع النظر عنها كما هو عند المصنف والا يجاب بالارادة
لو كان ينفي القدرة يلزم مثل ذلك على المصنف وسائر المتكلمين ايضا والفرق بتقدم الاول وحدوثه
لا في ذلك كما عرفت غير مرة فتذكر قال الشارح لا خفاء في ان امكان الصدور عن الغير بالارادة علة
المقدورية لا خفاء ان معنى مقدورية الشيء هو كونه ممكن الصدور عن الغير بالارادة والفرق بينهما
بالاجمال والتفصيل فالمراد بالعلة ههنا ينبغي ان يكون علة الحكم كما في علة انسانية اما كون ناطقا فتدبر
زيد حيوان ناطق

وانما امكان الصدور عن الواجب وتقرير هذا الدليل على ما ذكره انه تعالى كل مقدور له امكان الصدور عن الغير بالارادة
مطلقا لان امكان الصدور عن الغير بالارادة امكان الصدور عن الغير مطلقا ثم نقول كل مقدور له امكان
الصدور عن الغير مطلقا فله امكان الصدور عن الواجب بالارادة سواء كان بواسطة او بغيرها لوجوب انتهاء
جميع الممكنات الى الواجب حيث قدرته ينتج كل مقدور له امكان الصدور عن الواجب بالارادة مطلقا ويمكن
اختصاره بان يقال كل مقدور له امكان الصدور عن الغير مطلقا بالضرورة وكل ما له امكان الصدور عن
الغير له امكان الصدور عن الواجب بالارادة لما ذكرنا فحصل النتيجة وانما حملنا كلامه على تبيان الامكان
بالارادة اذ لو لم يعتبر في الاوسط يلزم اما الغاية او عدم الاوسط فان اعتبرناه لم يلزم من الدليل كونه تعالى
الصدور عن الغير بالايجاب كالاحراق الصادر عن النار مطلقا بقدرته تعالى قال المحقق الفخري لاحد ان
هذه الكلية مستندا بقول المنجم والقول المنسوب الى النظام اقول اذا اريد بالصدور عن الواجب اعم
من ان يكون بواسطة او بلا واسطة فلا يرد قول المنجم ولا كل من يقول بتاثير الغير الواجب اذ ما ينتهي اليه
سلسلة المؤثرات هو الله تعالى لعدم تعدد الواجب واما القبيح والشر فيستند بالعرض لا بالذات كما في
في صورة الايجاب بالمعنى المذكور سابقا اي بمعنى قدم الاثر وذلك بناء على ما تقرر عندهم من امتناع كون القديم
اثرا للقادر بل اثرا مطلقا لا سيما لفظ التاثير والايجاد والفعل وامثال ذلك يسبق العدم بحسب متعارف
اللغة وهو بعيد عن التحقيق كلام فلان لي ان يقال لما كان علة الاحتياج الى المؤثر وكل مؤثر سواء كان موجبا
او قادرا ينتهي الى مؤثر قادر يثبت كون الامكان علة الحاجة الى المؤثر القادر في الجملة [illegible] لمكان
مقدور المقدور للشي مقدورا له قال المحقق الفخري من جوز ان يكون لبعض المقدورات خصوصية
بالنسبة الى البعض القادر فله ان يمنع كون مقدور المقدور للشي مقدورا له بلا واسطة مستندا بما
ذكرنا وان اريد ان مقدور المقدور للشي اعم من ان يكون بواسطة او بدونها فمسلم ولا يثبت شمول قدرته
لجميع المقدورات بلا واسطة وهو المدعى نعم يثبت بما ذكر شمول قدرته لجميع المقدورات بلا واسطة
اقول بل الظاهر ان المدعى شمول قدرته تعالى لجميع المقدورات مطلقا سواء كان بواسطة او بلا واسطة فان
من قال بالوسائط لم يقل بانها مستقلة في الايجاد بل الوسائط انما هي ادوات وآلات واسباب ووسائل
الى بعض الافعال بل افعال الله تعالى كلها كذلك فان بعضها سبب لبعض من ارادة بعض فلا بد للاسباب
والادوات فلا بد ان يحصل الاسباب اولا ثم يفعل ذلك الفعل بتلك الاسباب فليس لاحد ان يقول
ان ذلك ليس بمقدور الذات الفاعل لتوقفه على تلك الاسباب نعم لو لم يكن تلك الاسباب مقدورة له
يصح ذلك لكن الله تعالى ليس كذلك بل الكل بفعله تعالى فاذا فعل الله تعالى فعلا باسباب مخلوقة له تعالى لم يقدح
ذلك في كون ذلك الفعل مقدورا له تعالى وظاهر انه يمتنع كون حركات العباد مثلا مقدورة له تعالى ليس انه
يمكن صدور تلك الحركات من الله بلا واسطة كيف والحركة لا بد لها من متحرك [illegible] قريب مباشر
للتحريك وسائط يقع منها تلك الحركة من اعضاء وجوارح فكيف يمكن صدور تلك الحركة عمن هو منزه

بواسطة او بلا واسطة لكن لا [illegible] ان المدعى شمولها لجميع المقدورات صح

عن امثال ذلك والحق ان صدور تلك الحركة مقدور له تعالى بان يخلق لها اسبابا وادوات يحصل بسببها
فلذا قالوا بعض الوسائط من ضروريات تنزيه الله وتقديسه والحكماء القائلون بالوسائط في الايجاد كالجواهر المجردة
والعقول الفعالة والنفوس المدبرة قد جعلوا تلك الوسائط بالنسبة الى كليات العالم كتلك الاسباب القريبة
بالنسبة الى الحركة القريبة مثلا فليس في العالم موجود الا في نفسه الامكان يمكن ان لا يوجد فلم تم عندهم انه
هكذا ينبغي ان يفهم فالحق ان النزاع ايضا مما لا ينبغي ان يقع الا للاشعري الذي لا يقول بالوجوب العقلي [illegible] السبب
الايجابي اصلا للغير المعتزلة لم ينفوا امكان تعلق قدرة الواجب تعالى بافعال العباد قال المحقق الفخري
السند ان خلق الاجسام مقدور لنا لكونه مقدورا للملك مع انه ليس مقدورا للعبد بل مقدور الملك افعال
المتباعد عند المعتزلة بعض المقدورات وهو خلق الاجسام له خصوصية بالنسبة الى الله ليس لها تلك الخصوصية
بالنسبة الى العباد وليس مقصوده ان من السند المذكور ان افعال العباد لها خصوصية بالنسبة الى العباد ليس
لها تلك الخصوصية بالنسبة اليه تعالى حتى يقال ان المعتزلة لم ينفوا ذلك   هذا لا يوجب بعض بل عدم صدور
ممكن عن الواجب هكذا في اكثر النسخ التي رايت الينا يعني كون استعداد وشرط الحدوث الممكن [illegible]
يقتضي عدم امكان صدور ممكن عن الواجب بالنسبة الى نفس القدرة التي هي معتبرة عندهم بمعنى ان يفعل
وان لم يشأ لم يفعل الا ان المشية عندهم لا يتعلق بما لم يستعد المادة لحدوثه لاستلزامه الترجيح بلا مرجح
عندهم لكن لو تعلقت كان صادرا عنه تعالى لا محالة وفي بعض النسخ وقع هكذا [illegible]
صدور ممكن عن غير الواجب ولهذا اعترض المحقق الفخري عليه بانه اذا كانت المادة مستعدة لحدوث
ممكن وان احتمل لم يكن نسبة الذات الى جميع الممكنات على السوية وهذا معقول [illegible] لانه يجوز صدور ممكن عن
غير الواجب   [illegible] اعظمها الثنوية في الملل والنحل هم اصحاب الاثنين الازليين يزعمون ان النور والظلمة
ازليان قديمان بخلاف المجوس فانهم قالوا بحدوث الظلام وذكروا سبب حدوثه وهؤلاء قالوا بتساويهما
في القدم والازلية واختلافهما في الجوهر والطبع والفعل والحيز والمكان والارواح ومن ذلك المانوية
اصحاب ماني بن فاتك الحكيم الذي ظهر في زمان سابور بن اردشير وقتله بهرام بن هرمز بن سابور
وذلك بعد عيسى عم اخذ دينا بين المجوسية والنصرانية وكان يقول بنبوة المسيح ولا يقول بنبوة موسى عم
حكى محمد بن هرون المعروف بابي عيسى الوراق وكان في الاصل مجوسيا عارفا بمذاهب القوم ان الحكيم ماني
زعم ان العالم مصنوع مركب من اصلين قديمين احدهما نور والاخر ظلمة وانهما ازليان لم يزالا ولا يزالان
وانكر وجود شي لا من اصل قديم وزعم انهما لم يزالا [illegible] حساسين دراكين سميعين بصيرين
[illegible] متضادان [illegible] اصلين [illegible] لفعل المزج [illegible] اختيارا
والظلام يفعل الشر طبعا واضطرارا   ان الله تعالى خير محض فلا يمكن ان يصدر الشر [illegible] اعلم ان
المراد بالخير الوجود وبالشر العدم فكل ما هو وجود محض لا عدم فيه [illegible] بوجه فلا شرية فيه اصلا

كواجب الوجود ولذلك قالوا انه خير محض لانه خير محض والخير المحض لا يكون الا خيرا محضا لان الخير المحض هو الوجود المحض
والوجود المحض لا يحصل منه العدم فلا يحصل من الخير المحض شر فيلزم ان يحصل من الوجود المحض الذي كل ما فيه خير وشر
[illegible] لا محة راجع الى الوجود والشر الى العدم فلا بد ان يكون شيء معدوم بوجه ما هذا في الخير والشر الحقيقيين
واما الاضافيان فقد يوصف الوجود بالشر الاضافي كوجود النار المحرقة للثوب مثلا ومصادفته للقاطع للعضو المقطوع
وقد يوصف العدم بالخير الاضافي كعدم ما يوجد شرا اضافيا بالنسبة الى ما هو شر له فالشر بالذات انما هو الاعدام بما هي اعدام
فيستحيل ان يحصل من الوجود ومن الموجود بما هو موجود واعلم ان الاعدام [illegible] فلا يستدعي سببا مؤثرا موجودا اما الشرور
العرضية فلا استدعت علة موجودة لكن هذا الاستدعاء انما هو من حيث كونها شرورا محمولة وصادرة من المبادي
الذي هو خير في الوجود بالعرض لا بالذات فلا يلزم كون شيء واحد خيرا وشرا ولا كون الشر صادرا عن الخير المحض
بالذات فهو الخير بالعرض [illegible] لا استبعد في ان [illegible] الاقسام لا يمكن وجوده
اذ الوجود خير محض ولا في الوجود القسم الثاني اذ واجب الوجود بعيد من الوجوه ومناط الشر هو العدم وجود
القسم الثالث والخامس خلاف مقتضى الحكمة فلما [illegible] موجودين والقسم الرابع موجود اذ الشر الذي فيه قليل
بالنسبة الى الخير الذي فيه وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فلا ينبغي وقوعه من الحكيم هذا على ما هو
المشهور واما عند المحققين الذين ذكرناه فالشر داخل في القضايا الالهية بالعرض لا بالذات [illegible]
[illegible] ان الله [illegible] الوجود ومحض الخير فيمتنع
ان يصير مبدأ للشرور [illegible] قليلا او كثيرا اذ الشر اما عدم واما تابع له وراجع اليه فكيف يمكن ان يحصل العدم
عما هو موجود محض لا عدم فيه بوجه من الوجوه واما ان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فمغالطة لان
صدور الخير الكثير المشتمل على الشر [illegible] صدور عمن هو محض الخير ومنبع الوجود ومنبع فترك
ذلك الخير ليس شرا بل هو خير لما عرفت فالوجه في دفع هذه الشبهة ما حققنا وقد تفاخر ارسطو ان
[illegible] ارسطو ليس [illegible] ما حققنا وكان [illegible] قال الشيخ الاشراق في حكمة
[illegible] الفلاسفة [illegible] فكلامهم لم يتوجه على مقاصدهم
فلا يرد على الرمز [illegible] قاعدة الشرق في النور والظلمة التي كانت طريقة الحكماء الفرس مثل جاماسب
وفرشاد [illegible] ومن قبلهم وقال العلامة في شرحه اي على الرمز يبتني قاعدة اهل الاشراق وهم
حكماء الفرس القائلون باصلين احدهما نور والاخر ظلمة لانه ترجيح الوجوب والامكان فالنور قائم مقام الوجود
الواجب والظلمة قائم مقام الوجود الممكن لا ان المبدأ الاول اثنان احدهما نور والاخر ظلمة لان هذا لا يقوله
عاقل فضلا عن فضلاء فارس الخائضين غمرات العلوم الحقيقية ولهذا قال النبي ص في مجوسهم لو كان
الدين بالثريا لناله رجال من فارس [illegible] قاعدة الشرق في النور والظلمة ليست قاعدة
كفرة المجوس [illegible] النور والظلمة [illegible]

مؤثرين في الخير والشر كالقدرية حكمهم حكمها وكذا الى هذا المعنى اشار [illegible] القدرية مجوس هذه الامة والحاصل اني
اي وليست ايضا قاعدة [illegible] المانی البابلي الذي كان يفتري الدين [illegible] الثنوية القائلين
بالهين احدهما اله الخير وخالقه وهو النور والاخر اله الشر وخالقه وهو الظلمة [illegible] لتجاوزه
عن الواحد الحق وتقريبه الى الاثنين الباطل وما يفضي الى الشرك بالله [illegible] اي وليست ايضا قاعدة ما يفضي الى
الشرك بالله [illegible] بعض المشركين من المليين [illegible] بل قول المانوية والمجوس القائلين
بالمبدأين الفاعلين احدهما فاعل الخير والاخر فاعل الشر [illegible] بان يكون مرادهم فاعل
الخير هو الوجوب [illegible] الشر هو الامكان فانك قد عرفت ان الخيرات كلها راجعة الى الوجود ومنبع الوجود هو الواجب
تعالى والشرور كلها راجعة الى العدم ومنبع العدم هو الامكان فانما يلزم الشرك لو كان كل من المبدأين موجودا
ومؤثرا في الوجود لكن ليس كذلك بل احدهما موجود مؤثر في الموجودات وهو الواجب والاخر عدمي [illegible]
للاعدام وهو الامكان غاية ما في الباب ان يكون اطلاق المؤثر والفاعل على العدم الذي هو الامكان على
[illegible] علة العدم عدم علة الوجود وعلى هذا يكون [illegible] اسما للوجود الواجب والاخر اسما للامكان
وهذا تأويل لطيف [illegible] لم يكن [illegible] قال المحشي انه لا ايجاد
[illegible] من ايجاد موجود يكون منبعا للشرور [illegible] الدليل الذي ذكرنا
لا يكون [illegible] اللهم الا ان [illegible] قولهم خيرا محضا الاول بالتشديد
والثاني بالتخفيف [illegible] للمبالغة في اصل الخيرية [illegible] تكون المبالغة في ايجاد
الخير [illegible] على ما قال المحقق [illegible] بالخير ما [illegible] الخير وبالشر ما لا ينفصل عنه
الا الشر قال المصنف في الاحكام والتجرد [illegible] ان اراد اثبات علمه بذاته واثبات علمه بما سواه فاورد تلك
دلائل واحد منها لاثبات علمه بذاته واثنان منها لاثبات علمه بما سواه ويتركب بانضمام الدليل المثبت لعلمه
بذاته الى كل واحد من الدليلين المثبتين لعلمه بما سواه دليلان لاثبات علمه مطلقا اعني بذاته وبما سواه
جميعا فكان لهذه الثلاثة [illegible] الدليل المثبت لعلمه بذاته [illegible] الدليلين الاخيرين [illegible] تقرير الدليل
لعلمه بذاته [illegible] مقدمات الاولى ان واجب الوجود مجرد بغاية التجرد اذ المراد بغاية التجرد
كون الشيء قائما بذاته غير متعلق الهوية والوجود بمادة او موضوع وبالجملة شيء يقوم به وواجب الوجود
كذلك اذ هو غير متعلق بشيء اصلا [illegible] كل ما هو قائم بذاته غير متعلق الهوية والوجود بشيء اخر فهو
موجود لذاته حاضر بذاته عنده ذاته غير غايبة ولا منفكة ذاته عن ذاته [illegible] الثالثة ان العلم
هو حصول المعلوم [illegible] بصورته عند المجرد الموجود القايم بذاته وانكشافه لديه [illegible] بين يديه
وهذا ايضا ظاهر اذا لاحظت هذه المقدمات ظهر لك ان واجب الوجود مجرد غاية التجرد وكونه قائما
بذاته موجودا لذاته حاضرا عنده ذاته غير غايب عن ذاته ومنكشفا لذاته غير محجوب عنها عالم لذاته

وذلك العلم انما هو عين ذاته فهو عالم لذاته بذاته لا بامر اخر غير ذاته فذاته عقل وعاقل ومعقول وهو المطلوب اما الدليل
الثاني لعلمه تعالى بما سواه فتقريره ان يقال منها اعني الثاني المشار اليه بقوله والاحكام ما ذكره الشارح واما الثالث منها اعني المشار اليه
بقوله والاستناد كل شيء اليه فتقريره في تقريره لما ثبت ان جميع الموجودات مستندة اليه تعالى فهو ليس مستند الى شيء
من الاشياء بفرعه لكنها معلولة له موجودة حاضرة عنده منكشفة لديه غير غايبة عنه تعالى لوجوب كون العلة
موجودة مع المعلول فان حصول المعلول للعلة اشد من حصول الصورة لها كما صرح به المصنف في شرح الاشارات فهو
عالم بها لا محالة اذ العلم هو كون المعلوم موجودا للامر القايم بذاته وحاضرا عنده موجودا لذاته غير غايب عنه
كما عرفت فثبت علمه تعالى بجميع ما سواه وهو المطلوب فعلى هذا التقرير لا حاجة في تمام الدليل الى ضم الدليل الاول الاخر
دالة على علمه تعالى بذاته كانت دالة وصرح به المحشي واما هو مستقل في اثبات المطلوب واما تركيب الدليلين الدالين
على علمه تعالى مطلقا فتقريرهما ان يقال انه تعالى عالم مجرد وفاعل للافعال المتقنة المحكمة وكل ما هو كذلك فهو عالم بذاته وبافعاله
اما الصغرى فلانه مجرد قايم بذاته موجود لذاته وكل شيء غيره فهو موجود له وحاضر عنده لكونه معلولا له وكل ما هو كذلك
فهو عالم بذاته وبما سواه لما عرفت ويمكن ان يجعل كل واحد من هذه الثلثة الاشارة الى دليل عام لعلمه تعالى بذاته وبما
سواه بان يقال انه تعالى فاعل للافعال المحكمة المتقنة وكل فاعل كذلك فهو لا ينفك عن العلم بافعاله فاذا علم افعاله علم ذاته اذ
من يعلم افعاله يمكنه ان يعلم ذاته ومن امكان ذلك العلم يلزم امكان تحقق العلم بذاته ومن امكان تحقق العلم بذاته يلزم
تحقق العلم بذاته اذ علم الشيء بذاته لا يمكن الا بحضور ذاته ومن امكن ان يحضر ذاته عند ذاته فقد حضر ذاته عند ذاته
ولو لم يحضر لم يمكن ان يحضر كما لا يخفى على المتفطن وهكذا يقال ايضا في دليل الاستناد فانه لما استند كل شيء اليه
ومن جملة الاشياء المتقنة المحكمة فهو عالم بها وساق الدليل الى اخره واما في دليل التجرد فيقال انه تعالى لكونه مجردا
عالم بذاته وذاته علة لما سواه ويلزم من العلم بالعلة العلم بالمعلول وانما حملنا على هذه التقريرات اشارة
الى دلايل عامة لا دلايل تامة لاحتياج كل منها الى مقدمة خارجة كما لا يخفى هذا اثبات اصل العلم له تعالى لا كيفية علمه تعالى
اسمع دعوى علمه بذاته انما هو عين ذاته لا امر زايد عليها وما ذكرها في تقرير الدليل الثاني من الدليلين
المركبين لاثبات علمه تعالى مطلقا لا في كيفية علمه تعالى بما سواه ايضا على المذهب الحق من كونه بحصول صور
ذوات الاشياء عنده وسابق بتحقق جميع ذلك الاشياء ثم بواسطته يلزم علمه بذاته ثم كما قررنا
من انه من علم افعاله امكنه ان يعلم انه يعلم افعاله ومن ذلك الامكان يلزم ثبوت العلم بذاته
غير محتاج الى الاستنباط بالتقرير المعين بالصفة الزايدة كما ذهب اليه الحكماء والمحققون من المتكلمين
والمراد من الاعراض الاين والكيف وان المحققة بنسبته تعالى الى الابتداء الضياء [illegible]
[illegible] الصفات في كونه اعراضا من مقولة الكيف قايمة بذاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا ما ساير المقولات
الظاهر ما عدا الاضافة ومتى فلم يذهب وهم بها احد الى اثباتها اليه تعالى اللهم الا المجسمة في بعض فانه
الحنابلة على ما ينقل واما الاضافة فلم يتحاش احد من عد صفاته [illegible] فلم يتحاش ابن سينا اكثر الناس لكن المحققين

لكونه غير متعلق [illegible]

انه يعلم افعاله صح

وعما سواه وظهورها ذكرنا من تقرير الدليل المثبت لعلمه بذاته صح

في قوله [illegible] الاعراض القائل بكونه زيادة صفاته [illegible] الى الكيف صح

لوجب

يجب تنزيهه تعالى عن ذلك ايضا وفي هذا الدليل الاخير هو الاشارة الى ان علمه تعالى بذاته عين ذاته بافعاله [illegible]
في كلامه [illegible] يحمل قوله الاخر عام اي على شمول علمه تعالى لجميع الموجودات بعد العلم
يغني لا يكون هذا الدليل الاخير دليلا على اثبات اصل علمه تعالى لم يكن دليلا على شموله علمه فقط لكنه خلاف الظاهر
ولعل هذا الكلام منه اشارة الى ان تخصيص الدليل الاخير لكونه عاما مما لا وجه له فانه لا يدل على العموم
الا بضم امر اخر كونه عالما بذاته واذا احتاج الى ضم شيء ليصير عاما فالدليلان الاولان ايضا كذلك كما عرفت وفي
الا ان يجعل هذا اشارة الى اثبات اصل العلم فكل منها انما يدل على اثبات اصل العلم في الجملة اما الاول
فعلى علمه بافعاله المختصة به فقط واما الثاني فعلى علمه بذاته فقط وهذا الاخير دليل على ان العلم
له في الجملة عام اي شامل لجميع الموجودات الكلية والجزئية لكونها باجمعها مستندة اليه تعالى وهذا ما لعله
صرفا عن الظاهر الا ان الدليل يكون احديا فتامل ويمكن ان يثبت بهذا الدليل علمه تعالى مطلقا بان يقال انه تعالى
سبب لجميع الموجودات التي منها العلم في الجملة فهو تعالى عالم في الجملة لكون الفاعل اشرف من اثره ويلزم
من علمه في الجملة علمه بذاته لما مر من انه من علم شيئا يمكنه ان يعلم ذلك العلم ومن امكان ذلك العلم يلزم
تحقق العلم بذاته ثم من علمه بذاته يلزم علمه بجميع الموجودات لكونها معلولة له وان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول
ثم باحد من الوجهين المذكورين اي الوجهين المذكورين لاول هذين الدليلين بان يقال علم الواجب
الا له هو فياض للعلوم الموجودات فيها تعالى فهو عالم بذاته بالعرض ويلزم من علمه بذاته علمه بجميع الموجودات
كما عرفت وعلى الوجه الثاني هو فياض للعلوم مطلقا فهو عالم مطلقا ويلزم من علمه مطلقا علمه بذاته المطلق
ومن علمه بذاته علمه بجميع الموجودات كما عرفت انما نفى العلم التفصيلي قبل ايجاد الاشياء الاولى ان
يقال انهم نفوا العلم بحصول الصورة في ذاته سواء كان قبل الايجاد او بعده كما يشعر به دليلهم في كونه لطفهم
الا العلم انما هو هذا بحدوث كيف يطلق على ما ذا ان العلم ما يكون قبل الايجاد وبعده لا يكون علما [illegible]
دليلهم انما يشعر باستحالة حصول الصورة المتكثرة في ذاته لا باستحالة كون العلم قبل الايجاد فكونه الالتفات
ما يستفاد من الشرح في بعض النسخ بالباء على التثنية وفي بعضها على التانيث وفي بعض الاعاظم قد
صحح النسخة الثانية بجعل الباء السببية والضمير للمعجزة اي بكون الالتفات الى كون المرسل عالما حاصلا
من الرجوع بسبب المعجزة وانكار العلم بكون المرسل عالما حاصلا من سبيل العقل والاستدلال وليست
الباء للتعدية الا ان يكون يفضي الى لان الالتفات انما يتعدى بالى ولم يذكر انه على احتمال كون الباء للصلة
ويفضي الى بكونه ضمير التانيث لماذا فانه لا يفضي لوجوبه الى المعجزة كما لا يخفى وظني ان الاولى على تقدير هذه النسخة
ان يكون الباء بمعنى الى والضمير في بوجوبه الى صفات المرسل مما يتوقف عليه الارسال من وجود المرسل وعلمه وقدرته
فان المذكور من عبارة الشيخ وان لم يكن الا العلم والقدرة الا انه لا شك في كون وجوده ايضا مما يتوقف عليه
في توقف الارسال عليه واما النسخة الاولى فالظاهر ان الباء فيها بمعنى الى وضمير التثنية للعلم والقدرة يغني بكونه

الحاصل العلم الثابت بالدليلين الاولين [illegible] صح

يكون الالتفات الى علم المرسل وقد يكون مستفادا من الشرع لا لحصول اصل العلم بهما بل يتميز ان يكون لهما اصل النسخة اليها
وقد وقع التغيير من النساخ فان مثل هذا التغيير غير نادر نعم يتجه ذلك في صفة الكلام فيه يمكن اثبات صفة الكلام
له تعالى بالادلة السمعية لا يتوقف تصديق الرسل على كونه تعالى متكلما بل انما يحصل بنفس اظهار المعجزة على يد الرسول
وهو يتوقف على كونه عالما قادرا لا على كونه متكلما فتامل الشرح واما دليل الحكماء الخ اه لهم دليلان على اثبات علمه تعالى
بذاته وثانيهما على اثبات علمه بما سواه اما بالضم الى الدليل الاول او على ما هو المشهور واما مستقلا على ما اختاره
والمجموع دليل على اثبات علمه تعالى مطلقا كما عرفت في كتب الحكمة منه كونه على الرابع دليل واحد والناقل به شيخ
في علمه دليلين وغاية التوحيد ما ذكرنا الشرح وكل مجرد عاقل الخ اما اذا كان قائما بذاته لا مطلقا فان الصورة
العقلية مجردة مع انها غير عاقلة لعدم كونها قائمة بذاتها بل بالنفس العاقلة والحاصل ان مناط العاقلية هو كون
الشيء قائما بذاته اي غير حال في غيره سواء كان ذلك الغير مادة او موضوعا ومناط المعقولية كون الشيء حاصلا لموجود
قائم بذاته سواء كان ذلك الحصول بالحلول فيه او بدونه فكون الشيء مجردا عن المادة ليس شرطا للمعقولية مطلقا بل
معقولا بالحلول في العاقل فافهم فكل مجرد قائم بذاته فهو عاقل اي لا مانع فيه من كونه عاقلا اذ المانع من كون الشيء عاقلا
هو كون وجوده لغيره لا غير فاذا انحصر له ما يمنع كونه معقولا سواء كان بالحلول فيه او لا انحصر هناك التعقل بالفعل
فثبت لكل مجرد قائم بذاته فانه عاقل بالفعل لان التعقل هو حصول شيء لموجود قائم بذاته وذلك حاصل بالفعل
لكل مجرد قائم بذاته ضرورة ان ذاته حاصلة له حاضرة عنده غير غائبة ذاته عنه الا ان المانع من
التعقل هو المادة وعلائقها اي المانع من التعقل اما مانع من المعقولية واما مانع من العاقلية فليس الا كون
الشيء موجودا لغيره سواء كان ذلك الغير مادة او موضوعا اما المانع من المعقولية فهو المادة وعلائقها لكن المادة
وعلائقها ليست مانعة من كون الشيء معقولا مطلقا بل من كون الشيء معقولا بحلوله في العاقل فان المعقولية قد يكون
بحصول عينه عند العاقل وقد يكون بحصول صورته عنده بان يكون صورته حالة فيه وح يجب ان يكون تلك الصورة
مجردة عن المادة وعلائقها واما اذا كان عين الشيء حاصلا عند العاقل كحصول المعلول لعلته فلا يجب
هناك التجرد عن المادة وعلائقها كما سياتي فلا يصح القول بكون المادة مانعة من التعقل على اطلاقه ولا
المانع من التعقل مطلقا في المادة وعلائقها فاحفظ ذلك لما كان وجود المحسوس والمعقول في ذاته بوجوده لمدركه
اعلم ان الوجود اما وجود في نفسه ويسمى الوجود المحمولي كقولنا الجسم موجود والبياض موجود واما وجود لغيره ويسمى
الوجود الرابطي والوجود الرابط كقولنا الجسم كائن ابيض والاول ... موجود شامل والوجود في نفسه قد يكون
عين وجوده لغيره كوجود البياض فان البياض موجود في نفسه وموجود للجسم لكن بوجوده في نفسه عين وجوده
للجسم وقد يكون غير وجوده لغيره كوجود المال لزيد فان للمال وجودا في نفسه ووجودا لزيد لكن وجوده في نفسه
غير وجوده لزيد ولهذا قد يوجد وجوده الثاني مع بقاء الوجود الاول ثم الشيء قد يكون باعتبار ذاته موجودا
لنفسه غير قائم بغيره وباعتبار وصف زائد على ذاته موجودا لغيره قائما بغيره وذلك كالكاتب مثلا فانه باعتبار

اما المانع من العاقلية

ذاته

ذاته اعني الشخص الانساني قائم بذاته غير موجود لغيره وباعتبار اتصافه بالكتابة موجود لغيره اعني ما يصير موضوعا
كما في قولنا زيد كاتب وهذا الوجود اعني الوجود باعتبار الوصف راجع في الحقيقة الى وجود ذلك الوصف ثم لا يخفى ان
المحسوسية وامثال ذلك اوصاف زائدة على ذوات الاشياء فان المعقول مثلا السماء والارض والمحسوس مثلا السقف ولا شك
ان ذات السماء مثلا ليست على معنى المعقولية بل المعقولية امر عرضت لها باعتبار ما هو اعتبار كون صورته
حاصلة للعاقل كما في العلم الحصولي او اعتبار كون ذاته حاضرة له كما في العلم الحضوري فالسماء بذاتها مع قطع النظر عن الاعتبار
موجود للعاقل بل موجود لنفسه فاذا كان اطلاق المعقولية عليها ~~باعتبار ذاته غير موجود للعاقل بل موجود بنفسه~~
على السماء انما هو باعتبار كون صورته مثلا الحاصلة للعاقل وكون صورته حاصلة للعاقل هي معنى حصول وجوده
للعاقل فوجود السماء باعتبار كونه معقولا انما هو عين وجوده وحصوله للعاقل وانه لم يكن وجوده في ذاته عين
لشيء اخر وهكذا الكلام في المحسوس من حيث هو محسوس فتدبر لم يصح ان يكون ما وجوده لغيره مدركا لذاته
وذلك لانه لو كان مدركا لذاته كان ذاته معقولا له ومعنى معقوليته كون وجوده لمدركه اعني لذاته فيلزم ان يكون وجوده
لغيره لذاته هف اذ ليس وجوده الا كونه مدركا على صيغة المفعول وذلك معنى المدركية والمعقولية هو كون الشيء
موجودا لموجود قائم بذاته وهو كذلك لان ذاته موجودة لذاتها القائمة بذاتها فيوجد فيه لذاته وهو مدرك
لذاته ويحتمل ان يكون على صيغة الفاعل وذلك لان معنى المدركية والعاقلية هو كون الشيء موجودا قائما بذاته حاضرا
لديه ذاته الغير الغائبة عنه فهو موجود لذاته عاقل مدرك بها عاقلية لذاته لا يقال فيلزم ان يكون نفوسها
لحالها التي هي تلك الاعضاء الالة لها ومن هنا يظهر بطلان قول من قال ان المدرك للمحسوس هو الحواس انفسها
وعلى هذا يلزم كون نفوس الحيوانات العجم مجردة عن المادة كما ذهب الشيخ الاشراقي اليه وهو انه لو كفى في كون
الشيء عاقلا بنفسه ان هذه الاعتراضات اوردها الشيخ الالهي في حكمة الاشراق على المشائين القائلين بان مناط العاقلية
هو كون الشيء ~~...~~ قائما بذاته غير قائم بالهيولى بل بالمحل مطلقا وعنده ان مناط العاقلية هو كون الشيء نورا
في ذاته قائما بذاته فان الاشياء على قسمين ما هو نور في ذاته وما هو ليس بنور في ذاته وما هو نور في ذاته اما قائم
مستغن عن المحل ويسميه النور المجرد والنور المحض واما ما هو قائم بغيره ويسميه النور العارض وكذا ما ليس
بنور في ذاته اما قائم في ذاته ويسميه الجوهر الغاسق واما قائم بغيره ويسميه الهيئة الظلمانية وما هو نور في ذاته لذاته
هو شاعر بذاته وبما سواه اي ما ليس بنور ولا هو نور قائم بغيره فليس له شعور اصلا فالمانع من العاقلية
ليس هو كون الشيء موجودا لغيره فقط كما هو عند المشائين بل كونه ليس بنور في ذاته ايضا مانع من التعقل
فالجسم وان كان عنده موجودا قائما بذاته لكن لكونه غاسقا ليس بنور في ذاته لا يكون عاقلا اصلا والنور العارض
كضوء الشمس مثلا وان كان نورا في ذاته لكن لكونه قائما بغيره غير قائم بذاته فليس شاعرا ايضا فعنده كل نور
في ذاته لذاته يعني شاعر وكل شاعر فهو نور في ذاته لذاته لكانت الهيولى الخ اي لشاعرة بنفسها
ان بل الصور الحالة فيها ايضا لكونها موجودة لها حاضرة عندها غير غائبة عنها كما صرح به في حكمة الاشراق بقوله

موجود للعاقل بل لكونه مع قطع النظر عن المعقولية اعني باعتبار ذاته غيره

شيء وعن غايب عنه هو لكن لا يوجد قائم بذاته حاضر لديه

العاقلية

موجود لنفسه

بالصورة

واعترضوا بان الهيولى ليس اما تحصل الا بالصورة التي سموها صورا والصور اذا حصلت فيها ادركناها وليست
الهيولى في نفسها الا شيئا ما مطلقا او جوهرا ما عند قطع النظر عن المواد وجميع الهيئات كان نحوا ولا شيء في حد نفسه
انه ساذجة من الهيولى سيما جوهر بينها هي سلبا لموضوع عنها كما اعترفوا به فلم ما ادركت ذاتها لعلها التجرد ولم ما ادركت
الصور التي فيها لانه تعليل الشيء بنفسه اذ حاصله ان كل مجرد عالم بذاته لان ذاته غير غائبة عنه فاذا لم يكن المراد
بعدم الغيبة علم النفس بل كان تجوزا وكناية عن العلم والشعور فكانه قيل كل مجرد عالم بذاته لانه عالم بذاته وهو
كما ترى تعليل الشيء بنفسه فانه النقض هو ان المراد من قولكم كل موجود قائم بذاته عالم هو ان الشيء اذا كان موجودا
ما هو معنى الحاصل له بالفعل قائما بذاته غير قائم بامر آخر يكون عالما بذاته والهيولى ليست امرا موجودا بالفعل
ومعنى الحاصل له في حد ذاته من دون اعتبار الصورة الحاصلة اياها بالفعل فان حقيقتها ليست الا شيئا ما
او امرا ما مستعد للصورة وان الشيء لا يصير بمجرد كونه شيئا ما او امرا مع عمومه وابهامه موجودا بالفعل ما لم يتحصل
بنحو من التحصل قال الشيخ في الشفاء في جوهر الهيولى ومعنى علمها كونها مستعدة لكذا فالجوهرية التي لها ليست تجعلها
بالفعل شيئا من الاشياء بل تعدها لان يكون بالفعل شيئا بالصورة وليس معنى جوهريتها الا انها امر ليس في موضوع
والاثبات هو انه امر واما انه ليس في موضوع فهو سلب وانه امر ليس يلزم منه ان يكون شيئا معينا بالفعل
لان هذا عام ولا يصير الشيء بالفعل شيئا بالامر العام ما لم يكن له فصل يخصه ومعناه انه مستعد لكل شيء
فصورته التي تظن لها هي انه مستعدة تم انتهى كلام الشفاء واما ما قال صاحب الاشراق لا شيء في حد نفسه اتم
بساطة من الهيولى كما نقلنا عنه انفا فجوابه ما قاله استادنا المحقق الالهي ضوعف قدره في حواشيه على
شرح حكمة الاشراق من ان هذا باب الاشتباه بين الماهية والوجود والخلط بين حال الشيء في نفس الامر
وحاله في مرتبة نفس الامر فان الهيولى ابعد الاشياء عن البساطة والتجرد لانها متكثرة بحسب تكثر الصور
في الواقع لانها ليست لتحصيل الوجود في الواقع الا بالصور والتجرد الذي يعتبر في كون الشيء عاقلا هو تجرد الوجود
لا تجرد الماهية والمفهوم ولو كانت الصور اعراضا متاخرة الوجود عن وجود الهيولى كتاخر السواد والكتابة
عن وجود الانسان لما امكن لما ذكره وجه وكذا بساطتها عبارة عن بساطة معنى جنسي كلي جوهري وبساط العاقلية
هو بساطة الوجود لا بساطة المعنى ومعنى بساطة الهيولى انها اذا لوحظت بحسب نفسها وقطع النظر عن الصور
التي تحصلت وتقومت هي بها في الواقع كان حالها في اعتبار نفسها هي انه جوهر فقط اي جوهرية امر كلي كان من
الصور والصور خارجة عنه ومعينها ما يخلو في وجود انها في غاية ضعف الوجود وضعف الوحدة شبيهة الوجود
بوجود الكليات الجنسية وجودها فان الوجود هو الظهور فان قلت هذا يستدعي كون الهيولى شاعرة
بنفسها فانها ليست معدومة بل موجودة بوجود ضعيف ومعنى كونها بالقوة ليس انها معدومة صرفة كما مر
فاذا كان الوجود هو الظهور والشعور ما لنا للهيولى وجود كالذات وان كان ضعيفا وذلك الوجود الضعيف
قائم بذاته لزم كونها ظاهرة لذاتها قلت غاية ما في الباب ان يكون ظهورها لذاتها ظهورا ضعيفا بازاء وجودها

الذي

الذي في غاية الضعف فيكون لها شعور ضعيف بذاتها قلت يدل على ذلك ورد هذا المحقق من الهيولى ويعلم انه
نور المنور الذي هو فرع الشعور في جميع الموجودات كما هو دين جماعة لكن المحقق اراد ان الوجود بالفعل هو الظاهر
بمرتبة قوله كل موجود بالفعل الذي هو محسوس وليس اي غير قائم بالغير ظاهر لنفسه فهذا ان القضية ان ما ثبت ان
قال كون الشيء موجودا بالفعل قائما بذاته كان نورا لنفسه وظاهرا لذاته صحا لما بيناه بالعكس فكذلك اذا كان الشيء موجودا
بالفعل وقائما بذاته كان ظاهرا لذاته صحا لما بيناه بالعكس وكذلك الشيء اذا لم يكن نورا في نفسه او كان لم يكن
قائما بذاته لم يكن عالما بذاته ثم ليس ينعكس الموجبة الكلية لان الا نحكم بان كل مجرد عن المادة يتحقق معقول
لاجل انعكاس الموجبة الكلية لعدمه بل انما نحكم به لان المجرد عن المادة اما ان يصح ان يعقل او لا
المجرد بالفعل لا يحتاج الى ان ينتزع منه شيء حتى يصير معقولا يستلزم كونه معقولا لا يصح انه لا مانع فيه من المعقولية
بحيث لو كان هناك عاقل لعقله بلا حاجة الى تجريد واما كونه معقولا بالفعل فانما يتحقق اذا تحقق
هناك عاقل آخر فهو يتوقف على فرض عاقل آخر هذا ليس معقولا بالفعل وافهم لا يتم التقريب بان اراد
انه معقول بالفعل لذاته فهذا انما يصح اذا ثبت كونه عاقلا لذاته ومن لم يسلم كون كل مجرد عاقلا لذاته
كيف يسلم كونه معقولا لذاته واما قوله فانه ان لم يكن عاقلا لذاته كان معقولا بالقوة فليس بصحيح لما عرفت
من معنى كونه معقولا انه لا مانع فيه من المعقولية بحيث لو كان هناك عاقل لعقله بلا حاجة الى تجريد وان
اراد بكونه معقولا بالفعل هذا القدر فلا يلزم كونه معقولا بالقوة بمجرد عدم كونه عاقلا لذاته فحل الكلام
واتضح قوله فانه لم يكن عاقلا لذاته لكان معقولا بالقوة منقوض بالصور المعقولة لنا فانها غير عاقلة
لذواتها مع كونها معقولة بالفعل لا بالقوة والحاصل ان هذا البيان انما يصح كون الشيء معقولا بالمعنى الذي
ذكرنا ولا يصحح كون الشيء عاقلا لذاته ليلزم منه كونه عاقلا لذاته كما لا يخفى على من تدبر فيه بل بيان كونه
عاقلا لذاته او معقولا لذاته انما هو بما ذكرنا من ان معنى العاقلية ليس الا كون الشيء قائما بذاته حاضرا لذاته
شيء وهو لكونه قائما بذاته غير غائب عنه ذاته كك وكذا معنى معقولية الشيء انما هو كونه موجودا قائما بذاته
وهو لكونه موجودا لذاته القائمة بذاتها غير غائبة عنها كك انه اما الاول فلان العلم عبارة عن حضور
المعلوم من حيث هو معلوم عند العالم لا يخفى انه ليس المراد ما هو المتبادر من هذه العبارة وهو كون
العلم حضور المعلوم من حيث هو معلوم عند العالم من حيث هو عالم لاتصاف مصادرة على المطلوب
لان من لم يسلم كون ذاته نفس عالمة ومعلومة لم يسلم كون حضور ذاته عند ذاته حضور المعلوم عند
العالم فذلك المصادرة بل المراد ان العلم هو حضور شيء عند موجود قائم بذاته ولا شك في انه حاصل في
لكون ذاته غير غائبة عن ذاته اذ المقصود تكلف منها حاصل ان اشارة الى ان المراد باندفاع المنع علم اصراره
لا ان المنع مندفع في الواقع ضرورة ان التردد في حقيقة العلم امر يقوي منع الجزم بكونها واجبا
بعينه فتامل واما علم الاشراق فلان الامر المجتمع الممنوع لما كان لازما للامر الاخر فانما يتحقق
حقيقة العلم وان لم يكن اياه فتدبر بخلاف عبارة الشرح فان كون العلم عبارة عن لا يخفى الا كون العلم

عبارة ما ذكره ان علم هولانا لم انما يكون بديهيا لو كان المراد بما ذكره ما هو المتبادر منه وقد عرفت فساده
بل عبارة المواقف ايضا ما هو المراد من عبارة الشرح في كون المنع يعتمد بحسب ما من ذلك اي من مجموع الامرين
اعني كون النفس عالمة بالمعاني الكلية كونها عالمة بذاتها فانهم لما جعلوا النفس اذا اعتبرت من حيث ذاتها بلا
بدنه وسلطة امر آخر من الآلات انها تقواها عالمة بالمعاني الجزئية المادية والمتحقق في الصورة الاولى ليس الا الحضور
بمهية مجردة عند موجود مجرد قايم بذاته وان كان باعتبار القيام علموا ان للتجرد والحضور مدخلا في كون
معلومة لكن لا يحصل العلم بمجرد ذلك بل بان مطلق الحضور كاف في ذلك لاحتمال ان يعتبر الحضور القيامي ثم
لما وجدوها عالمة بالاتصاف بعد عدم امكان تحقق القيام حقيقة هناك علموا ان مجرد الحضور دال كان يعني علم
الغيبة كاف في ذلك فيجد سواء من جميع ذلك ان مناط العلم انما هو الحضور مع التجرد سواء كان حقيقته
ذلك ام كان لحقيقته امر آخر لكن متحققا مع ذلك البتة ويمكن ان يتجه من علم النفس بقواها الحالة
في محالها التي هي اجسام مادية بمجرد حضورها عندها ان التجرد عن المادة ولواحقها غير معتبر في مطلق
العلم بل اعتباره انما هو في العلم الحصولي كما عرفت سابقا واما كون من حضر عنده مجردا قائما بذاته فلا
يعتبر في العالمية لا في المعلومية ويتجه من ذلك مع ملاحظة عدم امكان حضور المجرد من حيث هو مجرد
عند غير المجرد من انه لا يتصور حضور شيء عند شيء لا يكون قائما بذاته وحاضرا لذاته كل ذلك يعوينه
وللفاضل ان هذا البرهان وكثير من البراهين في العلم الالهي انما يتم بمعونة الحدس القوي فلا ينتفع به في مقام
الجدل لانه غير مبرهن ولا مبين وانهم نفوا دلالة المسئلة فتامل في العلم انتفاع المنع الملازمة ولهاي اي
اعتبار التجرد والاستقلال على ما هو في المواقف يعني ان هذا المنع على تقدير التسليم ليدفع منع التواصل
واما على تقرير المواقف فهو مندفع بما ذكرنا من ان عدم اشتراط التغاير يعلم من علم الانسان نفسه بعين كتابه
الشيء المراد من الرد يلزم قوله فمجرده لا يلزم العلم قلنا بل يلزم ان العلم كما اعتبرنا في هذا التعريف هو حضور
المهية المجردة عند الموجود القايم بذاته اعني عدم بعدها عنه وهو متحقق فيما نحن فيه والتغاير غير معتبر لما ذكرنا
والنقض بالجواهر مندفع بعدم الاستقلال الكامل   فان الحكم بان الفاعل القايم بذاته عالم بما صدر عنه بديهي
يعني ان هذا الدليل الاخير قد يتوقف هذه المقدمة اعني قولهم العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول كلية بل انما يتوقف على كون الفاعل
العالم بذاته عالما بما صدر عنه وهو بديهي فتامل   ولنعلم ان الواجب الوجود عالم بان الاعلى
المحققين من المتأخرين لما ذهبوا الى ان علمه تعالى بما سواه انما هو بحصول ذواتها عنده لا بحصول صورها
فيه وظاهر ان حصول الاشياء انما يكون بعد وجوداتها لا قبلها ولا بد في اختيارهم من العلم قبل الايجاد
فاضطروا الى اثبات علم اجمالي هو عين ذاته تعالى ومتقدم على كافة الايجادات وتقريره ان ذاته تعالى لما كان
لذاته سببا لنفسها لجميع الموجودات عنه وكان علمه بذاته الذي هو عين ذاته علة لعلمه بجميع الموجودات
فانكشافه ولا حاجة له في ذلك الى امر مغاير لذاته بل انكشافه لذاته كجميع الامكانات كان نسبة علمه تعالى بذاته
الى العلم بجميع الموجودات الممكنة بذواتها كنسبة ملكة العالم في ملكة استخراج العلوم المفصلة الى تلك العلوم

وكان

وكان ان تلك الملكة هي علم اجمالي بجميع العلوم المفصلة الحاصلة منها فكذلك علمه تعالى بذاته علم اجمالي بجميع العلوم
بذوات الاشياء وصفاتها الناشية عنها فانه تعالى كان قد قلت قد تقرر في محله ان كل التوجهات بين الاجمال والتفصيل ليس
الا في نحو الادراك لا في ذات المدرك فلو كان علمه تعالى بذاته علما اجماليا بجميع الموجودات لزم كون ذاته تعالى لكونها
عين علمه بذاته عين تلك الموجودات او صورة علمية مطابقة لتلك الموجودات وذلك مما باطل بالضرورة قلت
لما كان ذاته تعالى سببا لنفسها لجميع الموجودات وكان علمه بذاته سببا للعلم بجميع الموجودات سمي علمه بذاته
علما اجماليا بتلك الموجودات مجازا لتلك العلاقة كما يقال للملكة المذكورة علم اجمالي بالعلوم المفصلة الحاصلة
منها وهذا معنى قول بعض المحققين من ان العالمية نفس عبارة عن كونه خلاق العلوم بتفاصيلها والجمل
ان العلم الاجمالي صورة علمية واحدة تشتمل اجمالا على الصور العلمية المفصلة الحاصلة منها وعلمه تعالى بذاته
كونه علما بذاته وكون ذاته علمه بجميع الموجودات تشتمل على العلم بجميع الموجودات بحيث كأنه امر واحد يشتمل
الامور وهذا معنى كلام المعلم الثاني فهو الكل في وحدة واشارة لارباب التوحيد لا
ولا تفي ببيانه الاشارة والذي يمكن ان يشار به الى ذلك هو ان وجود المعلول كانه رشح لوجود العلة وبعض
منه فكان الوجود قد زاد عليه وتكاثر على مراتب وجودات جميع الموجودات على كثرتها كأنها مجتمعة بعنوان
في وجود ما هو علة لها حقيقة فهو عين جميع الموجودات الفايضة عنه الرشحية منه فالعلم به علم بجميع
على سبيل الاجمال فوجود العلة هو صورة جميع الوجودات الفايضة منه لكنه مبرأة عن شوائب الكثرة فهو
الكل في وحدة فتفطن ذلك   ما يمهيا ان بيان ذلك ان اعلم ان القائلين بالعلم الحصولي
لما لم يمكنهم اضطروا ايضا الى العلم الاجمالي فاثبتوا تعلقه الكافي فان كان تعلقه لا يمكن ان يكون بارتسام صور
الموجودات فيه والا لزم حلتيه فيما هو كالة الحقيقة تعالى عن ذلك بل لو كان له تعالى انما هو بالعلم
الذي هو عين ذاته وهو كونه بحيث يفيض عنه صور الاشياء معقولة مفصلة فهذا هو مقصود
من هذا الكلام وفي قوله كان المعقول البسيط عندنا انه ان المعقول البسيط صور علمية
مطابقة لتلك المعقولات المفصلة بل هي عينها بالذات وانما التفاوت في نحو الادراك كما عرفت وذاته تعالى
بالنسبة الى العلوم المفصلة ليست بتلك المثابة بل هي علة لتلك العلوم فلا في التشبيه بالملكة
التي هي مبداء للمعقولات المفصلة في المثال كما ذكرنا من السر وان كان بعيدا عن طريقتهم
واجب الوجود مبدا لكل شيء اي كل موجود موجود باي واجب الوجود ظاهر بذاته على ذاته على ما في بعض
نسخ الالهية وهو الموجود في نسخة الفصوص التي فصلت الباء اي منكشف عند ذاته بمعنى انه عالم
بذاته ولكون ذاته مبدا الكل فهو ذاته لذاته وكون العلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول فله الكل
بالحضور العلي كما مر الكل بالوجود العيني قوله من حيث لا كثرة فيه اي اجمالا كما عرفت من ان علمه
بالكل منوط في علمه بذاته بل هو عين علمه بذاته فهو من حيث هو ظاهر اي عالم بذاته تعالى اي يعلم الكل من ذاته

اللهم الا ان يكون غرضه الاشارة الى ما ذكرنا مر

فهذا الكلام الى هنا ظاهر الانطباق على ما هو مراد المحشى من العلم الاجمالى لكن قوله فعلمه بالكل بعد
العلم بذاته وفى نسخة الفصوص وفى بعض نسخ الحاشية بعد ذاته ظاهر فيما هو المشهور من مذهب الفارابى
وهو كون علمه تعالى بالكل يحصل للعلم عنده ويمكن ان يدفع بان المراد البعدية بالاعتبار اى باعتبار كون ذاته علما
بالكل بعد اعتبار كون ذاته عالما بذاته وبعد ذاته تحكيه قوله فكثرة علمه بالكل كثرة بعد ذاته صريح فيما قلنا
وبوبه قوله فى موضع اخر من الفصوص علمه الاول بذاته لا ينقسم وعلمه الثانى عين ذاته اذ الكثرة لم تكن الكثرة فى ذاته
بل بعد ذاته انتهى وتصحيح ذلك عسر بغرض المحشى اذ قد عرفت ان القائلين بالعلم الارتسامى فى الواجب ايضا
مضطرون الى القول بالعلم الاجمالى والعلم الكمالى فلما اشار المعلم الاول فى هذا الكلام الى ان علمه الكمالى عين
ذاته نعم ورد ان علمه تعالى بالكل انما هو بارتسام الصور المتكثرة عندكم فكيف يكون عين ذاته فاشار الى دفعه
بان العلم المتكثر ليس فى ذاته بل هو بعد ذاته وما هو عين ذاته ليس الا العلم الوجدانى الاجمالى البسيط فظهر
شهادة هذا الكلام لدعوى المحشى من كون العلم الاجمالى عين ذاته وقوله وعلمه بذاته نفس ذاته وفى نسخة الفصوص
قوله وعلمه بذاته بدون قوله نفس ذاته على ان يكون مجرورا معطوفا على ذاته فى قوله بعد ذاته وبعد علمه بذاته
اى فعلمه بالكل بعد ذاته وبعد علمه بذاته وهو اولى اذ ليس هذا موضع بيان كون علمه بذاته نفس ذاته فلذلك
لذكره المعلم الاول النسخة التى بينها بل بعد ذاته بعد العلم بذاته فيكون موردا لهذا الكلام موردى السخيله
معامد به وقوله ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته يعنى ان صدور تلك الكثرة على ترتيب سببى ومسببى فى ... تقرير
مذهبهم فهذا الكلام ايضا ناظر الى العلم التفصيلى كما يدل عليه بالنسبة الى ذاته ولو كان المراد به العلم الاجمالى
لينبغى ان يقول ويتحد الكل فى ذاته كما لا يخفى وقوله فهو الكل فى وحدة مقصود الى ان هذا الكلام ذكر لنتيجة لما افرد بيانه
العلم الاجمالى فان من حيث كثرة العلم اعنى العلم التفصيلى وقع فى البين على سبيل دفع الدخل كما اشرنا اليه ثم
ان هذا الكلام ظاهر الانطباق على ما ذهب اليه المحشى فى ان الواجب من ان البسيط الى انما تركيب
فيه بوجه اصلا ويعنى به الاول تعالى كل الوجود وتقريب ما ذكره استادنا الالهى ضاعف الله قدره فى الحكمة
المشرقية بقوله كل ما هو بسيط الحقيقة فهو بوحدته كل الاشياء لا يفوته شيء منها الا ما هو من باب النقائص
والاعدام والامكانات فانك اذا قلت ج ليس ب فحيثية كونه ج ان كان بعينها حيثية كونه ليس ب
حتى يكون ج بعينه مصداقا لهذا السلب بنفس ذاته فكانت ذاته امرا عدميا ولكان كل من عقل ج
عقل ليس ب لكن اللازم الثانى باطل فالمقدم كذلك فثبت ان موضوع الجنسية مركب الذات ولو بحسب الذهن من معنى
وجودى به يكون ج ومن معنى به يكون ليس ب وغيرهم من الاشياء السلبية عنه فعلم ان كل ما يسلب عنه
امر وجودى فهو غير بسيط الحقيقة مطلقا فغير مسلوب عنه امر وجودى فثبت ان البسيط كل
الموجودات والتمام لا من حيث النقائص والاعدام وبهذا يستكمله بالموجودات على ما سيطان حصوده من حيث الوجود
عند على وجه اعلى واتم انتهى اذا دربت هذا فنقول ان واجب الوجود لما كان عين حقيقة الوجود بحيث

فينعكس بنقيضه كل
بسيط الحقيقة
... مطلقا صح

لا يتغير

لا شيء به نقص ولا عدم ولا قصور ولا جهة ولا تركيب بوجه من الوجوه بل هو صرف الوجود ومحض الخيرية
بعين الكمال وكل وجود او كمال ووجود اى يفيض عنه يعتبر شيء منه فكل وجود وكمال يوجد منبسطا على هياكل
الممكنات وقوابل الماهيات بالعدمات ومخلوطا بالنقائص فى ضمن الكثرات بجميعها مجتمع فى واجب الوجود
على نحو التمام والكمال غير مشوب بالنقيصة والزوال فى ضمن وحدته الحقة فاذا سلب عنه شيء من الاشياء
فانما يسلب عنه ذلك الشيء باعتبار نقصه وقصوره وخسته لا باعتبار خيريته وكماله ووجوده فان كل موجود
غير واجب الوجود فليس بصرف الوجود ومحض الخيرية بل مشوب بالنقص والقصور والجهة والاعدام
فاذا قيل الواجب ليس بجسم فالمسلوب عنه ليس الا نقص الجسمية وقصور المادة لا غير وكذا اذا قيل ليس
بجوهر وليس بعرض ولا بفلك ولا بعنصر المجرد ولذلك فالمسلوب عنه ليس الا نقائص تلك الحقائق وجهات
تلك الوجودات فان ذاته تعالى لو كان بذاته مصداقا لسلب شيء من تلك الوجودات من حيث هو وجود وحقيقة
لزم ان لا يكون ذاته تعالى عين حقيقة الوجود وصرف طبيعته فان من عين حقيقة الشيء وصرف طبيعته لا يكون مصداقا
لسلب شيء من افراد ذلك الشيء والا لم يكن طبيعة ذلك الشيء وذلك هو التوحيد الوجودى الذى هو قرة عين المرتبة
ذوى البصيرة فاعرفه ان كنت اهلا لذلك ومن ههنا ان هو الما حنيفى فى علمه تعالى بالاشياء على مراتب
لانه تعالى يجب ان لا ينفك العلم بالاشياء فى شيء من المراتب فى نفس الامر فكما انه تعالى يعلم الاشياء فى مرتبة ايجادها
الخيبى بعين تلك الاشياء فكذلك يجب ان يعلم الاشياء فى جميع المراتب السابقة على ايجادها وهى مراتب وجودات
عللها فاولها مرتبة نحو وجوده تعالى اذ هو علة العلل ومبدا المبادى على الاطلاق فهو فى مرتبة وجوده المتقدمة
على جميع المراتب بالذات يعلم الاشياء بالعلم الاجمالى الذى هو عين ذاته وثانيهما مرتبة وجودات العقول
المجردة المتوسطة التى هى وسايط فيضه ووسايل جوده تعالى فلما تقدم بالوجود على الاشياء التى تحتها فى
نفس الامر فيجب ان يعلم الاشياء فى تلك المرتبة لا بوجوداتها العينية اذ ليست هى فى تلك المرتبة لامتناع
وجود المعلول فى مرتبة وجود العلة واذ امتنع انفكاكه تعالى عن العلم بالاشياء فى تلك المرتبة فعلمه تعالى بالاشياء
فى تلك المرتبة عين وجودات تلك العلل فوجودات تلك العلل علوم تفصيلية له تعالى بل وانها بعلم اجمالى
بما بين الاشياء التى هى معلولات لها كما ان وجوده تعالى علم تفصيلى له بذاته وعلم اجمالى بمعلولاته وثالثها
مرتبة وجودات النفوس المجردة الفلكية اذ لها تقدم بالذات على الماهيات الجسمانية فيجب ان يعلم تعالى تلك المهيات
فى تلك المرتبة لا بوجوداتها العينية لعدمها فى تلك المرتبة بل بصورها المرتسمة بافاضة الاول تعالى بواسطة العقل
فى الواح تلك النفوس فما علمه فى العقل يصير تفصيليا فى النفوس وهناك تمتاز المهيات بعضها عن بعض
ولهذا عبروا عن هذه المرتبة باللوح وعن المرتبة السابقة بالقلم فالصور الكلية الحالة فى النفوس المجردة الفلكية
علوم تفصيلية له تعالى بتلك المهيات وعلوم اجمالية بافرادها الموجودة فى الخارج وهذا هو مراتب علمه الاجمالى وثالثها
المرتبة الاولى من هذه المراتب الثلث مع المرتبتين الباقيتين من الاربع التى ذكرها المحشى هى مراتب علمه التفصيلى

مراتب العلم الاجمالي فلتسويه مرتبة العلم التفصيلي ادبين المجموع حس واحدة اجمالية فعلا اثنان تفصلية
فقط فاثنان اجمالية باعتبار وتفصيلية باعتبار اخر   ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل في الشريعة اشارة الى
وغوما يرادفها ورد في الشريعة تارة ان اول ما خلق الله نوري وتارة انه القلم وتارة انه العقل من المناسب
وذلك ما ذكره بعض المحققين ان تلك الالفاظ الثلثة عبارة عن معنى واحد فان الصادر الاول باعتبار انه جوهر
مجرد عاقل لذاته عبر عنه بالعقل وباعتبار كونه واسطة في اخلاقه نقوش صور جميع ما سيوجد الى يوم القيمة في الواح
النفوس المجردة الفلكية كان القلم واسطة في رسم الصور العلمية الحاصلة في اذهاننا على الالواح الصحفية عبر
عنه بالقلم وباعتبار انه يلقى الوحي من حضرة الرب تعالى انما يكون بانعكاس النفس المقدسة النبوية بذلك الجوهر المجرد
الذي هو ظاهر في ذاته وسبب لانكشاف للعالم الربانية لتلك الذات المقدسة كان النور الحسي ظاهر في ذاته
وسبب لظهور سائر الاشياء عند الحس عبر عنه بالنور واضيف الى الذات الشريفة صلعم وعلى سائر الذوات
المتعينة منها   وثانيها كتاب الاثبات سميت به لان الصور المرتسمة فيها لما كانت صور الجزئيات الكائنة الفاسدة
فكان تلك الجزئيات تمحى وتثبت تلك الصور المطابقة لها   وعلى التحقيق المذكور وهو ان لواجب الوجود
علمين اجمالي وتفصيلي   فلا يلزم المثل الافلاطونية اعلم ان المثل الافلاطونية مفسرة بالصور العقلية المعلقة
الموجودة لا في موضوع ولا في محل ولا في زمان ولا في مكان في باب اثبات وجود الكلي الطبيعي بالطبائع المرسلة المجردة
في متن الدهر وحقائق الاعيان بلا شرط فيها من حيث هو هي متمايزة في عالم الامر عن الافراد وراسما لها
من الوجود في عالم الخلق بعين وجود الافراد مخلوطة بها غير متميزة عنها وفي باب تفصيل العوالم بعالم المثال
المتوسط بين عالم الغيب والشهادة برزخا بين المجرد والمادي وفي مقام اثبات الصور النوعية بالجواهر
العقلية التي هي ارباب الانواع المتكلة على حفظ هيات كل اشخاص نوع نوع بالتدبير والتنمية كالنفس
المجردة بالقياس الى تدبير هيكل شخص بعينه وان هي الامر من الملكة الجبروتية فتخليف رب النوع المفارق لطبيعة
الجزئية الجسمانية والصور الجوهرية المنطبعة وهذه ضرب من الملكة الجسمانية فليعلم انها على التفسير
الاخرين باطلة عند التحقيق بالبراهين العقلية وليس هنا موضع ذكرها   لزم ان لا يكون جميع الجادات
واجب الوجود مسبوقا بالعلم حتى ايجاد الصورة العلمية التي صورة علمية هي ايضا واذا كان ايجاد الصور
العلمية مسبوقا بالعلم فكان العلم بوجود الصورة كانت تلك الصورة ايضا مسبوقة بالعلم وهكذا
فاما ان يلزم التسلسل او ينتهي ترتب الصورة العلمية الى صورة علمية هي عين ذاته تعالى فيكون حضورها
عنده حضور علمها مع وجوب التغاير بين الحضورين فالحاصل ان كون العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول
لا يستلزم الا كون جميع الايجادات اي الموجودات بتلك الايجادات معلومة لا كونها مسبوقة بالعلم
فكيف لما كان وجود العلة سابقا على المعلولات يتحقق الاستلزام بينهما فتأمل   ولا يلزم المثل الافلاطونية
كما لا يخفى وذلك لان المثل الافلاطونية كما عرفت صور علمية للاشياء الاشياء الحاضرة بذواتها عند

مبدأ لها

على جميع الايجادات وكان في تلك المرتبة عالمة بذواتها ... الا ان يكون علمها معلولة لها ايضا سابقا صح

تفسير المثل الافلاطونية

مبدأ لها وعندي انه يمكن تاويل المثل الافلاطونية اليها اعني العلم الحضوري فانه ذوات الاشياء الحاضرة من حيث
حاضرة عنده تعالى ليست زمانية ولا مكانية كالاشياء وان كانت هي في ذواتها زمانية ومكانية متغيرة ومتفلسفة ويسمعت
تقل عن استاده سيد الحكماء والمجتهد من انه كان يأول مذهب الشيخ والمشائين اعني القول بالعلم الصور
الى مثل ما ذكرنا ويقول انهم اطلقوا الصور على ذوات الاشياء من حيث وجودها في متن الدهر وانت خبير
ببعد ذلك لتصريحهم بكون تلك الصورة متقررة في ذاته تعالى بخلاف المثل الافلاطونية فان المنقول عن افلاطون
انها صور معلقة لا في موضوع ولا في محل   واما حصول الصور الادراكية الى الحكيم بطريق اخر فهو قيامها
بامر اخر يعني ان الواجب انما هو حصول الاشياء بجملتها عنده تعالى باتحاد وجوداتها العينية التي هو قيامها
بذاتها في الاعيان لا بصور موجودات عينية قائمة بغيرها او هي حاضرة عنده باتحادها مع ذواتها العينية التي هي
قيامها بموضوعاتها في الاعيان مع معروضاتها فكل من الاشياء صور علمية للعلماء قائمة بذواتها لا بذواتها
فيجب ان يكون حاضرة بنحو وجودها الذهني وبنحو كونها صورا ادراكية للعلماء عنده تعالى بخصوص تلك
الصور الادراكية ليس لاستلزام علمه تعالى بالاشياء المعلومة بتلك الصور للعلماء عنده تعالى فان تلك الا
معلومة بذواتها لكون تلك الصور من جملة الاشياء التي يجب تعلق علمه تعالى بجملتها باعتبار ان تلك الصور في الحصول
الشهودية قائمة بمحالها التي هي ذوات العلماء لكونه تعالى محتاجا في ادراكه لها الى تلك المحال فلا يلزم كونه تلك
المحال الة الادراكية تعالى من ذلك المثل الوجوب كون تلك الصور بنحو وجودها الذهني مع قيامها بمحالها حاضرة عنده
كحصول الاعراض القائمة بالمواضع عنده تعالى هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام   فيا ايها الناس بل
اي يقال مورد الاشكال في صحة قولهم لو كان العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول لزم ان يكون جميع الجادات
واجب الوجود مسبوقا بالعلم   ان ذلك مستلزم للعلم بالمعلول قبل ايجاده كما هو الظاهر من دعوى الملازمة
فان ترتب التالي على المقدم ظاهر غير خفي بخلاف ما لو اريد الشق الاخر الذي هو فيهم هذا الشق فانه
يتوقف ثبوت الملازمة على البيان الذي اوردناه هناك فتدبر   وان اريد العلم بالمعلول العلم التفصيلي كان
ممنوعا اي كان كون المراد هو هذا ممنوعا لكون المورد ادعى ان المراد بهذا القول هو هذا واذا كان هذا ملزم
ذلك   واعلم ان للطالبين ان لا يكون بالتحرير اختلاف الحكماء في علم الواجب ثم نقول اختلف الحكماء في ان
علمه تعالى بالاشياء هل بالصور اي بصور زائدة على تلك الاشياء مطابقة لها اما قائمة بذاته تعالى وهو
لا قائمة به تعالى ويسمى بالعلم الصوري فالاول مذهب الشيخ المعلم الثاني والثاني مذهب افلاطون والثالث
الافلاطونية الالهية على ما هو المشهور او هو بحضور نفس الاشياء تعالى وانكشافه ذواتها عنده بدون حصول
الى حصول صورها في ذواتها على التفصيل المذكور ويسمى بالعلم الحضوري اما مطلقا كما هو الحق ويعم
من مذهب الشيخ الاشراقي واما كذلك في المعلومات القريبة واما في المعلولات البعيدة فبحصول صورها
في القريبة كما هو الظاهر من كلام المعلم والظاهر من كلام المعلمين ارسطو وابي نصر والشيخ الرئيس وابنا

صح من هذه الجملة سنة الصور العلمية التي ليست زمانية ولا مكانية

وبالجملة جمهور المشائين اختاروا مذهب الكيشان في تقرير العلم الصوري على ما في الشيخ في الشفاء ان المعنى المعقول قد يؤخذ
من الشيء الموجود كما اخذ بأعيننا الفلك بالرصد والحس صورته المعقولة وقد تكون الصورة المعقولة غير مأخوذة عن الوجود
بل بالعكس كما انا نعقل صورة بنائية نخترعها ثم تكون تلك الصورة المعقولة محركة لأعضائنا الى ان نوجدها فلا تكون
وجدت فعقلناها ولكن عقلناها فوجدت ونسبة الكل الى العقل الاول الواجب الحق هو هذا فانه يعقل ذاته
وما يوجبه ذاته ويعلم من ذاته كيفية كون الخير في الكل فيتبع صورته المعقولة صورة الموجود على النظام المعقول
عنده لا على انها تابعة اتباع الضوء للمضيء والاسخان للحار بل هو عالم بكيفية نظام الخير في الوجود وانه عنه
وعالم بان هذه العالمية يفيض عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله خيرا ونظاما انتهى وهذا هو كون تعقله بالوجود
واما كونها مرتسمة في ذاته فلم يصرح به في الاشارات ويظهر ظهورا ما اشار اليه في الشفاء كما ستعلمه
ثم واما تقرير المذهب الثاني فهو مذهب افلاطون من حصول الصور في المعلول الاول كما نقل عنه في الملل
والنحل انه قال ان العقل الذي لا امر اوله هو المبدع الاول وليس بمبدع فانه الذي ابدع له صورة لا عنده في الذات
بل الابداع اي هو فقط والذي هو فقط ليس فيه جهة وجهة حتى يكون صورة او حيث وحيثية تكون
هو ذو صورة والوحدة الخالصة تنافي هذين الوجهين هو ليس مما ليس بايس وان كان هو ايس الايسات
فانه ليس لا من شيء متقادم ايس الايسات احتاج الى ان يكون عنده صورة بل قال بانه فلو كانت الصورة
عنده صورة كلية فيه مطابقة للوجود الخارجي ام غير مطابقة فان كانت فليتعدد الصورة بتعدد الموجودات وليكن
كليا بها مطابقة للكليات وجزئيا بها مطابقة للجزئيات والتغير بتغيرها كما تكثر بتكثرها وكل ذلك محال لانه ينافي الوحدة الخالصة
وان لم تطابق الموجود الخارجي فليست اذا صورة انما هي شيء اخر قال لكنه ابدع العنصر الذي فيه صور الموجودات
والمعلومات كلها وانبعث من كل صورة موجود في العالم على المثال الذي في العنصر الاول فمحل الصور ومنبع الموجودات
هو ذات العنصر وما من موجود في العالم العقلي والعالم الحسي الا وفي ذات العنصر صورة له قال ومن كمال الاول الحق انه
ابدع مثل هذا العنصر فما يتصور العامة في ذاته تعالى ان فيها الصور يعني صور المعلومات فهو في مبدعه وينبغي الاجلاء
ذهبه منزه عن ان يوصف بما يوصف مبدعه انتهى ما قصدنا نقله واما المذهب المنسوب الى افلاطون فلم نجد له في كلام
احد من هذا العنوان تقريرا محصلا لمعنى كون الصور العلمية قائمة بذواتها وسيجيء فيما نقلناه من كلام الشيخ انها
صورة مفارقة على ترتيب موضوعة في صقع الربوبية وهذا كما ترى مما على مجمل واما المذهب الاخير اعني العلم
الحضوري فتقريره ما افاده المعلم الاول لشيخ الاشراق في منامه قال في التلويحات كنت زمانا شديد الاشتغال
الفكر والرياضة وكان يصعب علي مسألة العلم وما ذكر في الكتب لم يتنقح لي فوقعت ليلة من الليالي خلسة في شبه
نوم لي فاذا انا بلذة غاشية وبرقة لامعة ونور شعشعاني مع تمثل شبح انساني فرأيته فاذا هو غياث النفوس وامام الحكمة المعلم الاول
على هيئة اعجبتني وابهة ادهشتني فتلقاني بالترحيب والتسليم حتى زالت دهشتي وتبدلت بالانس وحشتي فشكوت اليه
من صعوبة هذه المسألة فقال ارجع الى نفسك تنحل لك فقلت وكيف قال انك مدرك لنفسك فادراكك لذاتك بذاتك او

بغيرها

او بغيرها فتكون لك قوة اخرى او ذات تدرك ذاتك والكلام عائد فظاهر استحالته واذا ادركت ذاتك بذاتك اما باعتبار
اثر في ذاتك قلت بلى قال فان لم يطابق الاثر ذاتك فليس صورتها فما ادركتها فقلت فالاثر صورة ذاتي قال
صورتك لنفس مطلقة او متخصصة بصفات اخرى فاخترت الثاني فقال كل صورة في النفس هي كلية وان تركبت
ايضا من كليات كثيرة فهي لا تمنع الشركة لنفسها وان فرض منعها ذلك فلمانع اخر وانت تدرك ذاتك وهي مانعة
للشركة بذاتها فليس هذا الادراك بالصورة فقلت ادرك مفهوم انا فقال مفهوم انا من حيث هو مفهوم انا
لا يمنع وقوع الشركة فيه وقد علمت ان الجزئي من حيث هو جزئي فحسب كلي وهذا وانا ونحن وهو لها معان كلية من حيث مفهوماتها
المجردة دون اشارة جزئية فقلت فكيف اذن قال فلما لم يكن علمك بذاتك بقوة غير ذاتك فانك تعلم انك
انت المدرك لذاتك لا غير ولا باثر غير مطابق ولا باثر مطابق فذاتك هي العقل والعاقل والمعقول فقلت زدني
فقال الست تدرك بدنك الذي تتصرف فيه ادراكا مستمرا لا تغيب عنه قلت بلى قال ابحصول صورة جزئية
في ذاتك وقد عرفت استحالته فقلت لا بل على اخذ صفات كلية قال انت تحرك بدنك الخاص وتعرفه بدنا
خاصا جزئيا وما اخذت من الصفات فيه لا يمنع وقوع الشركة فيها فليس ادراكك بها ادراكا لبدنك الذي
لا تتصور ان يكون مفهومه لغيره ثم اما قرأت من كتب ان النفس تتفكر باستخدام المتفكرة وهي
الجزئيات وترتب الحدود الوسطى والمتخيلة لا سبيل لها الى الكليات لانها جزئية فان لم يكن للنفس اطلاع
على الجزئيات فكيف تركب مقدماتها وكيف تنتزع الكليات من الجزئيات وفي اي شيء تحكم المتفكرة
وكيف تعد الخيال بما يفيد تفصيل المتخيلة وكيف تستعد بالفكر للعلم بالنتيجة ثم المتخيلة جزئية
كيف تدرك نفسها والصور المأخوذة عنها في النفس كلية وانت تعلم بحيلك وهذه التمحلات
الموجودين وتبين ان الوهم ينكرها فتلك [illegible] العلم [illegible]
انها تدرك لا باثر يطابق ولا بصورة فاعلم ان التعقل حضور الشيء للذات المجردة عن المادة وان
شئت قلت عدم غيبته عنها وهذا اتم لانه يعم ادراك الشيء لذاته وغيره اذ الشيء لا يحضر لنفسه ولكن لا يغيب
عنها اما النفس فهي مجردة غير غائبة عن ذاتها فبقدر تجردها ادركت ذاتها وما غاب عنها اذا لم يمكن لها استحضار
عينه كالسماء والارض ونحوهما استحضرت صورته واما الجزئيات ففي قوى حاضرة واما الكليات ففي ذاتها اذ
المدركات كلية لا تنطبع في الاجرام والمدرك هو نفس الصورة الحاضرة لا الخارجة عن التصور وان قيل للخارج
انه مدرك فذلك بقصد ثان وانها غير غائبة عن ذاتها ولا عن بدنها حالة ما
الخيالي غير غائب عنها تلك الصور الخيالية فيدركها النفس بحضورها لا بتمثلها لذات النفس ولو كان
بتجردها الكلي لكان الادراك اتم وانها اكثر واشد ولو كان تسلطها على البدن اشد لكان حضورها لقواها
لها اشد ثم قال لي اعلم ان العلم كمال للموجود من حيث هو موجود ولا يوجب تكثرا فيجب للواجب وجوده
لانه كمال للوجود من حيث هو موجود ولا يوجب تكثرا ولا ممتنع والممكن العام على واجب الوجود يجب لذاته الاعلى

بل امكان للخاص شيء عليه فوجب حصرا لكائنة فتكرر ثم قال الواجب الوجود ذاته مجردة عن المادة وهو الوجود
البحت لازم ذاته فلا يغيب عنه ذاته ولازم ذاته وعدم غيبته عن ذاته ولوازمه مع التجرد عن المادة وهو
ادراكه كما قررناه في النفس ورجع الحاصل في العلم كله الى عدم غيبة الشيء المجرد عن المادة صورة كانت او غيرها
فالاضافة جاير في حقه ثم ذلك السلوب والاضافات ولو كان لنا تجرد بدننا سلطنة كما على بدننا لادركناه كما ادراك
البدن على شيء من غير حاجة الى صورة تتغاير منه هذا انه بكل شيء بحسب ادراكه اعداد الوجود هو نفس
الحضور له والتسلط من غير صورة ورد ومثاله ثم قال الى كذا في العلم هذا انتهى ما اردنا نقله من كلمات
الزنبقة وحكمة اللطيفة ولعلك تعذرني في نقل هذا الكلام الطويل كانه فيه شفاء العليل ورواء الغليل
ولا ليس يعقل ذاته بالتمام اي بالكنه او بالجهة التي صارت علة لما ومما نهاه كلامها في الواجب واحد
وهذا اشارة الى ما اشتهر من ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول لا مطلق العلم بها والمراد ما ذكرنا
فليس مما يتصف بها فان معنى اتصاف الشيء بعرض هو ان يكون ذلك العرض محمولا عليه او منشأ المحمول
عليه ولوازمه ثم على تقدير وجودها فيه ليس محمولة عليه بهو هو ولا منشأ المحمول عليه وذلك لان العلم ثم
الذي هو محمول عليه ثم ليس حمله عليه باعتبار وجود تلك الصور فيه لكونه منشأ لها بل حمله عليه انما هو باعتبار
كونه ثم منشأ لتلك الصور ومصدرا لها اعني كونه بحيث يصدر عنه تلك الصور منكشفة له ثم بذاته
قوله بعد ذلك فاذا وصف بانه يعقل هذه الامور فانه يوصف به لانه يصدر عنه هذه لا لانه محلها بعقله
ساق المصنف في شرح رسالة العلم وتبعه المحقق الحلبي فحاصله ان العلم يطلق على ما يتمكن من
استحضار المعلومات اي وقت شاء على المستحضر بها بالفعل كما اثبتت على القادر والمظهر لها ولما اثبت العلم
العالم على الاول ثم انما هو بالاعتبار الاول ونفي بذلك الاعتبار لا يحتاج في كونه عالما الى شيء غير ذاته نعم
ان المراد بالاتصاف هو الاتصاف بصفة حقيقية غير اضافية فلا يقدح كون تلك الصور منشأ الاتصاف
بالعالمية الاضافية فانه لا امتناع في احتياجه ثم في الاضافات الى غيره ثم بل الامتناع انما هو في الصفات
الحقيقية ومنها اشارة الى دفع ما نظن وروده عليهم من لزوم كونه متصفا بصفات غير اضافية والسلبية
وكونه فاعلا وقابلا اما دفع الاول فقد عرفته اما دفع الثاني فبان نقول ان ههنا اشتباها بين القبول والمتصفية
بمعنى الاتصاف والانفعال والقبول بمعنى مطلق الموصوفية والفرق بين الموصوفية
فان الثاني لا يمكن بل يلزم الانفعال بخلاف الاول المحال انما هو اجتماع الفعل والقبول بمعنى الانفعال والاتصاف
مطلقا وقد عرفت انه لا يلزم ههنا قال الشيخ في التعليقات ما حاصله انه فرق بين ان يوصف جسم بانه
ابيض لان البياض يوجد فيه من خارج وبين ان يوصف بانه ابيض لان البياض فاذا اخذت حقيقته
الاول ثم على هذا الوجه ولوازمه عنه منه للجهة استقر بهذا المعنى فيه هو انه لا كثرة فيه وليس هناك
قابل وفاعل بل من حيث هو قابل فاعل هذا الحكم مطرد في جميع البسائط فان حقائقها هو انها يلزم عنها

[هامش: يعني ان كان مجرد العالم مجازا [illegible] ثم علمه [illegible] وجود [illegible] من اللوازم [illegible] منه]

[هامش: من لوازم حقيقته]

يلزم

يلزم عنها اللوازم على انها من حيث قابلة وفاعلة فان في البسيط عنده شيء واحد انما قوله ويتفعل عنها
فيه اشارة الى دفع لزوم كونه ثم محلا للمعلولات الممكنة فان ذلك انما يكون محالا لو لزم انفعاله ثم عنها
وليس بلازم واما لزوم كونه ثم محلا للمعلولات المتكثرة فدفعه الشيخ في مواضع من كتاب التعليقات وغيرها
بما حاصله ان هذه الكثرة انما هي بعد الذات الاحدية بترتيب سببي ومسببي لا زماني فلا يثلم بها وحدة
الذات الاحدية ان صدور الموجودات المتكثرة عنه ثم لا يقدح في بساطته الحقة لكونها صادرة عنه على الترتيب
العلي والمعلولي فكل معلول انما المعلولات الكثيرة انما يترتب عنه على وجه لا يثلم به الوحدة الصرفة فتلك
الكثرة مرتقية اليه ويجتمع في واحد محض فهي مع كثرتها اشتملت عليها احدية الذات اذ الترتيب يجمع الكثرة
في واحد وهذا ما يعرفه الا عند شيء قول المعلم الاول فهو الكل في وحدة فانه كونه واجب الوجود بذاته
وهو بعينه كونه مبدأ للوازم علة لقوله فليس مما يتصف بها يعني ان كمال الواجب لا يحصل له ثم بتلك
يدل عليه قوله ثم اللوازم بل انما يحصل ~~بتلك اللوازم بل انما يحصل~~ لذلك الكمال انما يثبت له لتلك اللوازم لا بحال بل بما صار
عنه انما يعبر له عنه بعد وجوده وجودا تاما كاملا يعني ما فليس مما يتصف بها بل انما يصدر عنه او فيه
وانما يمنع ذلك ان يكون ذاته محلا للاعراض ينفعل عنها بان يكون من خارج او يستكمل بها استكمالا
ذاتيا او يتصف بها فيستكمل استكمالا وصفيا وقوله بل كماله في انه بحيث يصدر عنه اللوازم ذاته
اي ليس كماله بالانفعال عن تلك الاعراض ولا استكماله بالاتصاف بها بل كماله ان تصدر وقوله ولوازم
هي صور معقولات ان تمهيد لقوله فمعقولاته ذاته فعلية واعلم ان المعقول فعلي وانفعالي اما المعقول
الانفعالي فما يكون حصوله بوجه ما مغايرة بالذات لكونه حاصلا من المدرك كما في تعقلنا الاشياء الخارجة عنا
والمعقول الفعلي ما يكون جهة وجوده صدوره عن فاعل بعينها هي جهة حضوره لمدركه ولا يكون
مغايرة بينهما الا بالاعتبار كما في تعقلنا افعالنا الاشياء الصادرة عنا لكونها صادرة عنا ولا واسطة بينها
والمشهور ان العلم اما سبب لوجود المعلوم في الخارج كما اذا تصورت شيئا ففعلته هو العلم الفعلي او مسبب عن
وجود المعلوم كما اذا شاهدت شيئا فعقلته وهو الانفعالي او لا هذا ولا ذاك كما اذا تصورت الامور المستقبلة
التي ليست بفعلك وليس تخلو من الجمال اي لا تعلمه كاملا او واجب الوجود بجهة الحسنة
ان لا يتصف بها بل انما يعرفه او يتصف بالحيثية الاعزية وفي بعض النسخ وليس يحمله بالبهر والظل
بلغ ان الاشباه والامكان ينبغي ان يقول بحيث يكون متدبر ومصحف فيه متحير بين المذهبين لا بد ان نقل
ما في الشفاء من المقابر لتعليمها لحكاية وال في فصل معقود لبيان نسبة المعقولات اليه تعالى ثم بعدما اثبت
كونه عاقلا ثم للاشياء بالصور ونزل بها ببيان نقلنا مضمونه فيما مر كلاما ما يقرب العبارة فتلك
كلها النظر في حال وجودها معقولة انها تكون موجودة في ذات الاول كاللوازم التي تلحقه اذ يكون لها وجود
مفارق لذاته وذات غيره كصور مفارقة على ترتيب موضوعه في صقع الربوبية او من حيث هي موجودة في العقل او النفس

للعقل او النفس الموضوعة لتلك الصور المعقولة او تكون معقولة

اذا اعقل الاول هذه الصور او نسمت فى ذاتها كانت فيكون ذلك له على انها منه ومعقولة من الاول لعلى انها منه فيه
ثم قال وان جعلت هذه المعقولات اجزاء ذاته عرض تكثر وان جعلتها لواحق ذاته عرض لذاته الا يكون
من جهتها واجب الوجود لملاصقته ممكن الوجود وان جعلتها امورا مفارقة لكل ذات عرضت الصور الافلاطونية
الافلاطونية وان جعلتها موجودة فى عقل ما عرض ايضا ما ذكرناه بل هذا من المحال واشار الى ما ذكره قبل هذا
القول مما حاصله لو كانت تلك الصور المعقولة مرتسمة فى عقل او نفس يدخل فى جملة ما الاول يعقل ذاته
مبدا له فيجب ان يكون صدورها عنه على سبيل تعقل الجزئى على سبيل اذا اعقله جزء وجبه ونقل الكلام
الى ذلك التعقل ثم قال فتجتهد فى ما ذكرناه فتوق ان تجتهد جهدك فى التخلص عن هذه الشبهة
وتحفظ ان تتكثر ذاته ولا تبالى بان تكون ذاته ماخوذة مع ما ممكنة الوجود فانها من حيث هى علة الوجود
زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها وتعلم ان العالم الربوبى عظيم جدا فتوقه ولا تبالى ان صرح
فى اختياره المذهب الاول فى قوله ولعلم الخبر ايضا اشارة الى ذلك وصح فلاجرم فى كلامه اصح وترديده
الشقوق لا يدل على تحير بل هو دابه وعادته كما لا يخفى على من له ادنى تتبع لكلامه على ان النحرير لم يكن
بين هذين المذهبين والصور الافلاطونية وكون المعقولات اجزاء لذاته جمعا فلا وجه لتخصيصه بكونه
بين هذين المذهبين فقط لما فى كل منهما اما فى الاول فلما نقلنا منه ان تلك المعقولات ان جعلت
لواحق ذاته عرض لذاته ان يكون من جهتها واجبا الوجود وللملاصقة ممكن الوجود اما فى الثانى فلما كان
منه ايضا من انه يلزم ان يكون صدورها على سبيل تعقل الجزئى فعله الا ان الاشارة محمل ان يكون هذه الاشارة
فى قوله واستناد كل شئ اليه فان الاستناد لا يكون العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول بالمعنى الثانى بالعلم
بل الا يجاد ممكن ان يكون فى قوله ولا تستدعى العلم صورا مغايرة للمعلوم ما عنه لانه نفى ان يكون
العلم صورا مغايرة ولم ينف ان يكون العلم مغايرا فبقى احتمال ان يكون مغايرا للمعلوم ولا تكون صورة لان ذاته صح
له وهو العلم الاجمالى الذى هو عين علمه بذاته بل عين ذاته فانه مغايرة لمعلوله لانه ليست صورة لها اما نحل
واختار المذهب الثانى فان حاصل هذا المذهب هو ان الواجب عالم بالجواهر الاول بالصورة
التى هى بالعلم الحضورى وسائر الاشياء بتلك الصور فانه لما نفى كون علم واجب الوجود بالصور
الحاصلة فى ذاته ولم يصرح بنفى علم الواجب بالمعلولات كون علمه بها بالصور وعلمه بالصور
بالحضور وهو بعينه اختيار المص فانه قال فى شرح الاشارات بعدما نقض كلام الشيخ فى كون علم
الاول بالصور المرتسمة فى ذاته وبين عدم احتياجه فى علمه بمعلولاته الذاتية الى صور زائدة
على ذوات تلك المعلولات وعلم مغايرة ذات المعلول يعقل الاول انه عين ذاته بل بمحض الاعتبار بهذه
العبارة ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صورتها فيها وهى تعقل الاول
الواجب ولا موجود الا هو معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية علما عليه

الوجود

ثم

الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصورها بل باعيان تلك الجواهر
والصور وكذا الوجود على ما هو عليه فان قلت قوله وكذا الوجود على ما هو عليه يدل على كون علم الواجب باعيانها
الا من حاصلة والجواهر العقلية ايضا حصول بان هذا ليس فى المذهب الثانى لانه حاصله انه لا يعلم سوى ذات المعلول
الاول الا بصورة حاصلة فى المعلول الاول كما ان حاصل المذهب الاول انه لا يعلم الاشياء ما سوى ذاته من الموجودات
العينية الا بصور حاصلة فى ذاته قلت نعم لكنه صرح فى شرح رسالة العلم بان ادراكه لمعلولاته العينية كالماديات
والمعدومات الذى من شانها امكان ان يوجد فى وقت او يتعلق بموجود يكون بارتسام صورها المعقولة فى المعلولات
العرية عن المدركات لها لا دلالة بالذات وكذا الى ان ينتهى الى ادراك الحس بارتسامها فى الات تعدد كما انتهى
وهذا صريح فيما ذكرنا على ان ذلك ليس بقاطع ما ذكرت لاحتمال ان يكون المراد وكذا يعقل الوجود بنفس
تلك الصور القائمة بالجواهر العقلية لكونها مطابقة له وعلى ما هو عليه الوجود كما يدل عليه قوله على ما هو عليه
فانه لو كان المراد ما ذكرت لكان هذا القول لغوا كما لا يخفى على المتدبر هذا غاية ما يمكن ان يقال فى توجيه التطبيق بين
مذهب المص وبين المذهب الثانى فتامل لما فى المذهب الاول من الامور المذكورة قال بعد تقرير الكلام الشيخ
لا شك فى ان القول بتقرير لوازم الاول فى ذاته قول بكون الشئ الواحد فاعلا وقابلا معا وقول بكون الاول موصوفا
بصفات غير اضافية ولا سلبية وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعم عن ذلك علوا كبيرا وقول بان معلوله
الاول غير مباين لذاته وبانه لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف
الظاهر من مذاهب الحكماء وفيها مفاسد جمة اوردها المص على الشيخ والعجب انه بيع ايرادها موجود فى كتب الشيخ
وحجج ولعله لم يتم عند المص لكنه كان ينبغى ان يشير الى مواضع الخلل فيها ويحقق ان تلك المفاسد والحق
ان شيئا من تلك لا يرد عليه كما عرفت بل الذى يلزمه بل المذهب الثانى ايضا بالنسبة الى الاشياء غير الجواهر الاول
هو ان المعلم بالكنا فى ذوات الاشياء بوجودها تم الحسية ابتنى باب العلم من سوابقها لا اظن ان شك فى ذلك
عاقل وهو يمكن فى حقه نعم يتحيا تصانه بخلاف العلم الانسانى لكونه انقص منه فيكون نقصا فى حقه تعم وان
تلك بما تقود فى المعلومة المعينة من الامور المادية الجزئية الكائنة الفاسدة وكيف يمكن حصولها عنده تعم
مع كونها مادية ومتصفة بلوازم بانه منه وجودا تعالى وكونه مجردا ازليا ابديا تلك اما المادية فقد عرفت منا
ان التجرد عن المادة ليس بشرط لمطلق التعقل بل انما هو شرط التعقل الانسانى الحصولى ولا امتناع
فى حضور المادى عند المجرد كما لا امتناع فى كونه معلولا للعلة واجبة الحضور مع المعلول وليس المراد هو الحضور
المكانى الوضعى بل ان المراد هو الحصول بنفس الذات كحصول المعلول عند العلة واما فى الامور الكائنة الفاسدة
الزمانية فتقول نسبته كالة الزمانيات نسبة زمانية ولا نعتبر ولا مقارنة زمانية لها لعدم اختصاصه بجزء معين
من الازمنة بل وجوده محيط بكلية الزمان كما ليس له بالنسبة الى شئ من المكانيات فوقية ولا تحتية ولا
مكانية لعدم اختصاص وجوده بواحد من الامكنة بل هو محيط بكلية المكان بالنسبة الى الاستاد الزمانى نطولو

المفاسد

الیه نعم سنة واحدة
کنسبة قاطبة الکلام
بالنسبة ولیس نعم الى محیط
من الزمانیات صح

بالنسبة اليه تعالى كان واحداً كما ان الانسان والمكاني يعتبر بالنسبة اليه كنقطة واحدة ولا يتوهم ان ما ذكرنا الزام لهم كما
فانّا لا نقول انّ كل حادث يخفى في الآن لحادث عليه تعالى بل نقول ان الحادث في وقت مخصوص حاضر لديه ومنكشف
مع كونه تعالى في الازل وهذا الذي ذكرت وان كان منقولاً عن الحكماء كما سبق في الشرح الا انهم قالوا كذلك في الشهود العلمي
الذي هو بحسب الارتسام في ذاته تعالى وهو اولى ثم انهم على اختلاف المذهبين كما عرفت لا يجب الوجود العيني ولو
تفطنوا لذلك لاستراحوا من تجشم التكلف في تصحيح علمه تعالى بالاشياء والدليل على انهم لم يتفطنوا لذلك ما قال
الشيخ في الفصل المذكور من الشفاء ولا تظن ان الاضافة العقلية اليها كيف وجدت والا لكان كل صورة
في مادة من شأنها ان يقال انه يعقل بتدبيرها من تجريدها او غيره يكون هو عقلاً بالفعل بل يلزم هذه الاضافة
اليها على انها معقولة ولو كانت من حيث وجودها في الاعيان لكان انما يعقل ما يوجد في كل وقت ولا يعقل المعدوم منها
في الاعيان الى ان يوجد الى آخرها وما هنا كلام انه مع كونه مطلعاً على هذا الكلام من الحكماء ورسالة
مبالغته في تقريره وتصحيحه في شرح رسالة العلم على ما سيتقل قد جعل ادراكه تعالى للملازمة المتجددة من الماديات
والمعدومات الآن من شأنها ان يوجد في وقت بارتسام صورها في سلسلة العلل الغريبة كما نقلنا عنه فهذا اول دليل
على ان الغريبين لهذا المطلب العالي انما قربوه باعتبار الشهود العلمي الارتسامي لا بحسب الوجود العيني
والحاصل ان علماءهم تفطنهم لذلك كثرة تقريرهم له امر غريب لكن تفطنهم له والقول مع ذلك بما قالوا اغرب
فلو ... واشارة الى التحقيق الذي ذكرته الا ان ارادة العلم الاجمالي كما لا يخفى على من وجع البديع ولا ارادة التفصيلي
وكونه علم تعالى بجملة سلسلة الغريبة بنفس ذواتها وبجملة العدة بالصور الحالة في المعلولات الغريبة فالمذكور
فيه ليس الا اشد تقريباً لذلك فلا مقتضى لكونه اشارة اليه ثم ان ما حاصله راجع الى ما ذكرت في مراتب
العلم التفصيلي الا كون المعلولات البعيدة في مرتبة ايجادها منكشفة له تعالى بذواتها فانه مذكور فيما ذكره المحشي
من مراتب العلم التفصيلي وليس فيما ذكره المص في شرح رسالة العلم منه رسم ولا اثر وما ذكره بعد الكلام
المنقول ليس الا ان ادراكه تعالى للمعلولات البعيدة بارتسام صورها في سلسلة العلل الغريبة وهي مرتسمة بجميع
الصور وهي التي يعبر عنها تارة بالكتاب المبين وتارة باللوح المحفوظ ويسميها الحكماء بالعقول الفعالة
والحاصل ان القول بان علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة قبل ايجادها علم حصولي وبعد الايجاد علم حضوري
مما لم اصل فهو في كلام المص ولا في كلام احد من المعتبرين وعندي ان ذلك امر توهمه المحشي ومن في طبقته
من بعض كلمات المص وغيره وظني ان ذلك امر لا ينبغي ان يعتقد من يعرف حقيقة كونه تعالى مجرداً غاية التجرد
ومنزهاً عن الوقوع في شيء من الازمنة والامكنة ومن انه يتجدد بالنسبة اليه شيء لكن فهم ذلك حقيقة
لا يمكن الا بعد التجرد بالكلية نعم يمكن الاعتقاد به لملاحظة البراهين واطراف القياسات الموجبة الى
وجوب كونه تعالى منزهاً عن نحو ما من التجرد بشرط رفض حكم الوهم بالكلية فانى من تيسر له ذلك فالذي
اعتقدته في علم الواجب تعالى بالاشياء الكلية والجزئية انه بجميعها علم حضوري انكشافي ذاته تعالى في الازل

ارادة الاجمالي والتفصيلي فلا اشارة فيه الى العلم الاجمالي

لدى

لدى الاشياء في الازل وفيما لا يزال بانكشاف ذاته تعالى لديه ولا كون بعضها بالنسبة الى بعض منها حدثاً بعد وغائباً عنه
وليس علمه تعالى بشيء من الاشياء بارتسام صورته لا في ذاته ولا في غيره نعم جميع الصور والنقوش الادراكية
الحاصلة في المدارك العالية والسافلة تصورية او تصديقية صادقة او كاذبة بل جميع الاوهام والخيالات لكل متوهم
لكل متوهم ومتخيل حاضرة عنده تعالى بوجوداتها التي هي عينها وهي معلومة له تعالى بنفس تلك الصور وليس تلك
الصور علماً له تعالى بما سوى ذاته تلك الصور والعلم بها بتلك الصور [crossed out] معلومة له
بنفس ذواتها لا بتلك الصور [crossed out] ومن هنا ظهر كيفية علمه تعالى بالممتنعات والمعدومات ايضاً واما
تقرير السؤال والجواب على ما ذكره الشارح فان ما ذكره الشارح في جواب السؤال بقوله والجواب منع كون العلم نسبة
محضة ان ليس شرحاً لقول المص والتغاير اعتباري بل شرح ما بناه على التسليم بقوله والحق ان ... بقوله
وكذا الى هنا ودون ان يقول الشارح اما الى ذلك لكنه لما بنى السؤال على كون العلم نفس النسبة وجواب المص مبني على تسليمه
وظاهر انه يمكن منعه انهم اشار في تقريب الجواب الى ذلك ولا ... جواب المص على التنزل الا انه اسند المنع المذكور
بما لا يناسب مذهب المص وذلك ظاهر جداً لكن بقي شيء آخر وهو انه لا ضرورة لبناء السؤال على كون العلم نفس
النسبة بل يكفيه كونه مستلزماً لها ... لا يمكن منعه ولنا تقريب الحق للسؤال انما هو على ذلك فتدبر الانسب
ان يقال لما حمل الشارح قول المص والتغاير اعتباري على جواب استدلال من نفى علم الواجب بنفسه ونفى الجواب
عن استدلال من نفى علمه بما سواه حمل هذا الكلام على جواب الاستدلال والمحشي لما حمل الكلام السابق
على الجواب عن كلا الاستدلالين حمل هذا الكلام على نفي قول من ذهب الى ارتسام صور المعقولات
في ذاته وهو انسب لاقتضاء المقام دفع هذا المذهب ايضاً ولما ذكرنا فضله علينا وان ان نحطه فتدبر
بل بمباركة ما من حركة وذلك لان الصورة العقلية بالنسبة الى العقل الفعال وليس للنفس بالنسبة
اليها الا القبول والاستعداد فقط بل انما يتضاعف اعتبارات المتعلقة بالاتك ان بتلك الصورة
فقط اي كل منها فقط يعني ان تضاعف الاعتبارات يكون باعتبار تعلقها بالاتك فقط ولذلك في صورة
علمك بتلك الصورة وتدلهوه على سبيل التركيب اي باعتبار تعلقها كل منها وذلك في صورة علمك بانك
عالم بتلك الصورة فانك عالم بانك وبتلك الصورة معاً وفي كل منها لا بد من تضاعف الاعتبار فتدبر
الشارح بل يحضرون الاشياء بنفسها عنده اعلم ان ههنا اشكالاً مشهوراً واستصعبوه وهو انه كيف
يمكن القول بحضور المعدومات في الخارج باحوالها وخصوصيات المستقبلة عنده تعالى وكيف يمكن حضور الحوادث
بل ازمنة وجوداتها مع وجوب كونه تعالى عالماً في الازل بها والجواب عند ما تقرر عندي اما عن
الحوادث فبما مرّ من استواء نسبته تعالى الى جميع اجزاء الزمان والمكان وما فيهما واما عن المعدوم
والممتنع فهو ان المعدوم والممتنع ليس بشيء في الخارج والله بكل شيء عليم وباعتبار ارتسامهما
في الاذهان شيء يحاضر بنفس صورته الارتسامية مع ارتسمت فيه عنده تعالى فلا اشكال اصلاً واجاب

سلمنا كون العلم نسبة محضة ان ... صرح به بقوله [illegible]

علمك بذاتك وقد يكون باعتبار تعلقها بصورة فقط في ذلك الى صورة ...

المحقق الطوسي عن هذا الاشكال بما حاصله ان ذاته تعالى مقتضية للاشياء اما بواسطة او بلا واسطة والعلم التام
بالعلة بجميع وجوهها مستلزم للعلم بالمعلول لكن المعلومات والحوادث والمتغيرات متغيرة بهذا الاقتضا
من غير عناية ولا سبيل لنا الى معرفة كنه هذا الحضور والتعقل كما لا سبيل لنا الى معرفة كنه ذاته انتهى والعجب
انه مع ان ذاته تعالى مقتضية للعلوم والمتغيرات كيف جعلها متغيرة حاضرة مع ان التعقل والحضور لا يمكن
بدون الوجود ومع ذلك تفاخر وقال وهذا غاية ما يقال في هذا المقام الذي تحيرت فيه العقول من ذوي العقول
هذا واكتفى بعضهم في كيفية علمه تعالى بالحوادث قبل الايجاد بالعلم الاجمالي الذي هو عين ذاته وقيل ان الاشكال
انما هو في وجوب كونه تعالى عالما في الازل بخصوصيات الاشياء واحوالها من حيث التعقل والاشياء والعلم الاجمالي
لا يصلح لذلك المحقق الطوسي نسب هذا القول الى المحشي وهو لم يرتضه وذلك لما قررنا عليه فانه قال يكون العلم السابق
على جميع الايجادات سابقا ذاتيا بل المحشي مصرح بان العلم السابق على ازمنة وجودات الحوادث انما هو بالعلم
الحاصل في المدارك العالية نقل لما هو الجواب عن هذا الاشكال عنده فتأمل واي هذين القولين
الاول قول القائل كما لا يحتاج الى ان قوله ولا نظن ان وقوله لما كان البيان سهل المأخذ معناه ان عدم
استدعاء العلم صورة مغايرة مدلول دليله وبيانه هذا ان القول فأشار المص بذكر المدلول الى دليله
ولم يلتفت الى تقرير الدليل بيانه لكونه سهل المأخذ بل اقتصر على ذكر المدلول الذي هو دفع الظن المذكور
اي ظن استدعاء العلم الصورة المغايرة الذي هو المهم ههنا لكونه اي لكون الظن المدفوع منشأ الحكم المردود
المذكور اي الحكم بتقرر صور المعقولات في ذاته تعالى فتأمل استدلال بالاثر في ذلك لكون الشيء
حاضرا بذاته وبصورته معا فيكون الانكشاف اتم بالنسبة الى ان يكون حاضرا بصورته فقط الا انه لا يحسن الشبيه
بما نقل عن المص لقوله كما مر بما نقل عن المص اي من قوله وان كان يجانبك ما يصدر عنك مبادلة غيرك هذا
المال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه يعني اذا كان الصادر عنك مبادلة الغير
مشكلا لك فالصادر عن العاقل الفاعل المستقل بالتأثير اشد انكشافا اذ ليس فيما ذكره المص مدخل
كون الشيء حاضرا بالوجهين وان اريد انه اشد تأثيرا في الانكشاف لكونه حصولا للعاقل المستقل بالتأثير
بالجملة كان التشبيه حسنا الا انه لا دخل في ذلك لتعقل مثل الصور الادراكية فتأمل كلام نظيره
ايضا في كلام المنقول اي من قوله ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون
حصول الشيء لقابله فانه صريح في ان الثاني في كونه حصولا للغير ليس دون الاول في ذلك الكلام المحشي هنا
ان الثاني في كونه حصولا للغير ادل من الاول في ذلك فهو نظير لما قاله الا انه عينه فتدبر وقيل عليه
ان ذلك غير لازم الى قوله وهذا مما لا يقول به عاقل اجيب عنه كلام الاعتراض بان غرض المص دفع
الاعتراض المورد على علم الواجب ومحصله ان حضور المعلوم عنده ان كان بالارتسام لزم كونه قابلا وفاعلا
وكونه موصوفا بصفات غير سلبية واضافية فيلزم الكثرة في الذات الاحدية من كل جهة وان كان بالقيام

المعقولات بذواتها لما يلزم التسلسل وعامل الذي انه ليس شرط التعقل بالفهم حصول صورة مغايرة للمعلومات
في العاقل فانه يعقل ذاته مع انه ليس على محل الماهيات ان حصلت الصورة لكن وجه اخص من الحلول فان
التعقل ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله ليس دون حصوله لقابله بل ادخل فالشيء مندفع لانه خارج عن القانون اذ المقصود
المص في صدد دفع لزوم المحذور وكلامه ههنا بابطال احتماله لا يتوجه عليه المحذورات المذكورة ولا يبلغ باثبات
ولا توجه فيندفع غير متوجه والثاني ايضا منتف لانه مقتصر على السند وهو خارج عن القانون ولانه لا يبعد ان يكون
مقصود المص ان ما يحصل للشيء قد يكون حصوله له مستتبعا لاتصافه به اذا كان قابلا له كذلك الوصف وكلامه
كالمحل الدعوي وان كان حصول ذلك لا يكون كذلك كحصول السواد مثلا ... بل لاتصافه به انتهى تأمل
فحاصل تحقيق المص ان يعني ان الحاصل من تحقيق المص ليس الا ان مناط العلم انما هو الحضور لما كان ذاته
حاضرة له غير غائبة عنه كان عالما بها من غير ان يتصور هنا لا حلول امر ولا صورة على ما سوا وايضا يكفي
وذات الاشياء عنده وحصولها له من غير حاجة الى الابعاد الملازمة وبطلها وبتاطيه ما نقله المحقق الخفري
المستفاد من كلام المص في شرح الاشارات لا يستدعي العلم ان ذوات المعلومات الموجودة في الخارج علم بها والتغاير
اعتباري وهذا مذهب سادس للمذاهب الخمسة في علمه تعالى بما يغاير ذاته الاول انه نفس ذاته غير زائد عليه
وهو مذهب الحكماء المشائين الثاني انه صور معلقة لا في محل نسب الى افلاطون الالهي الثالث
انه صور قائمة بالعقل الاول على ما قرره المص في توجيه كلام الشيخ في شرح الاشارات الرابع انه بالاضافة
والمعلوم ذوات المعلومات الخارجية بما لها من الصفات الخامس انه يكون بصورة او صورة قائمة بذاته تعالى اليه
ذهب الصفاتية من المتكلمين ونقل كون المذاهب تلك الخمسة عن استاده في شرح اثبات الواجب ثم قال ومحصله
يعني ان كلام المحشي ما المستفاد من شرح الاشارات بعد ما تقرر ان علمه تعالى بعين ذاته علمه تعالى بالموجودات الخارجية
من الجواهر والاعراض الغير الغائبة عنه تعالى عين تلك الموجودات وهذا مخالف لما سيقرره من ان صفاته عين
ذاته بالمعنى الذي مر وان الاول يحمل كونه علمه عين ذاته على العلم الاجمالي دون التفصيلي انتهى اولا فيه بحث
من وجوه اما اولا فلان قول المص في شرح الاشارات واذا حكمت بكون العلمين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا
في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول وتعقل الاول تعالى له شيئا واحدا في الوجود
من غير تغاير كما حكمت بكون التغاير في العلمين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن
وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول تعالى اياه صريح في ان ذات المعلول الاول الموجودة في الخارج
علم بها وان التغاير بينهما اعتباري نعم يستفاد من كلام ذلك وايضا قوله بعد ذلك كان الاول
الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود
على ما هو عليه صريح في ان ذوات جميع الموجودات الخارجية سواء كانت ابعدها علوم بها اما ثانيا
فلان كون هذا المذهب سادسا للخمسة المذكورة لان الحصر في الخمسة ليس عقليا ولا مما اتفق عليه بحث

لا يجوز انفكاكه عنه واما ثانيا فلان ما نسبه الى بعض القدماء من كون علمه بالاشياء عين ذاته ان اراد به ان الصفة
العالمية ليست زائدة على ذاته تعالى بمعنى ان ذاته لا تحتاج الى قيام صفة بها ليصير بتلك الصفة عالما بل يكون تلك
الصفة سببا لعالميته بالاشياء كما هو شان غيره فليس مختصا بالقدماء وكان مجمعا في صفة العلم بل في جميع صفاته
تعالى عليه ذاته عند كافة الحكماء والمعتزلة وان اراد به ان العلم بالذات في علمه تعالى بالاشياء هو عين ذاته تعالى وان اراد
بالعلم التفصيلي فلم يذهب اليه احد ولا يمكن القول به اصلا كما سيأتي وان اراد الاجمالي فليس ايضا مختصا بالقدماء
كما عرفت وبالجملة ليس هو مذهبا ملحوظا فيما للمذاهب الباقية واما ثالثا فلان ما نسبه الى المص
في شرح الاشارات من كون علمه بالاشياء بالصور القائمة بالعقل الاول ليس بصريح كلام الشيخ بل هو مخترع
من عند نفسه نعم بعد كلام الشيخ محذورات اوردها عليه كما لا يخفى على من نظر فيه واما رابعا فلان ما جعله
مذهبا رابعا من كون علمه تعالى بالاضافة الى ذوات الموجودات الخارجية لمخالف المذهب الذي اختاره وحمله
المص للمحقق فان الاختلاف في كون العلم اضافة او غيرها لا دخل له في الخارجية فان ذلك الاختلاف كما وقع في
الحصولي بانه كون العلم هو حصول صورة الشيء او الصورة الحاصلة من الشيء كذلك يمكن ان يقع في العلم الحضوري الذي هو
مجرد حضور الشيء لكون العلم عين المعلوم فالفرق بين المذهبين ليس الا ان في احدهما سمي الاضافة
علما وفي الاخر سمي ذات الموجود الخارجي بذلك واما سادسا فلان ما ذهب اليه المص ايضا هو مذهب
الشيخ الرئيس لان الشيخ الى الرئيس لما نسبه الى القدماء واما سابعا فلان كون صفاته تعالى عين ذاته لا ينافي
كون علمه بالاشياء بذوات تلك الاشياء بمعنى ان المعلوم بالذات انما هو ذوات تلك الاشياء لا صورها الحاصلة
منها في ذاته ومعنى كون علمه تعالى عين ذاته ان العلم لما يقتضي صفة من جهة العالم زائدة على ذاته وصورة
من جهة المعلوم مطابقة له يقتضيه في العلم الحصولي وفي حقه تعالى تلك الصفة التي يقتضيها العلم من جهة
العالم هي عين ذاته كما ان الصورة التي يقتضيها من جانب المعلوم هو عينه ذات المعلوم وهو العلم
الحقيقي المسمى بالحاضر بالذات لا يخفى ان هذا التفسير شامل لكلا قسمي العلم اعني الحصولي والحضوري فالحاضر
بالذات في العلم الحصولي هو الصورة الحاصلة التي هي معلومة بالذات والامر الخارجي معلوم بالعرض وفي الحضوري
هو الموجود العيني الذي هو المعلوم بالذات في كلا القسمين واحد الا كون الصادر الاول غير مسبوق بالعلم
يلزم ان لا يكون صادرا عنه تعالى بالاختيار فان الصدور الاختياري على ما هو المشهور موقوف على تقدم العلم المقصد
المستلزم للعلم وقوله فيحتاج الى ان ... اي في دفع الفساد المذكور اعني عدم مسبوقيته بالعلم وفي قوله
تكلف نظر بل هو محال لاستلزامه كون الشيء علة لنفسه والتغاير الاعتباري لا يكفي في ذلك اعلم ان
الاثير دفع المص لانه لا يقول بكون العلم سببا للمعلوم والصدور بالقدرة والاختيار لا يجب كونه مسبوقا
بالعلم عنده كما في شرح رسالة العلم في مسئلة ان العلم هل يصح ان يكون مؤثرا كما لعلة ام لا الا يجاهي
اصدار وجود الشيء عنه علة له بالعلم كما سبق بيانه هو ممنوع عنده وان كان الشيء تقصد وجوده عليه عن الشيء

اضافة الى الشيء الخاصة لكونه ...

فالعلم والمعلوم بالذات ...

نتر

فتقدم عليه بكونه باعتبار صدوره عنه مقدورا له وباعتبار الحصول منه معلولا له والجهة التي باعتبارها صدر
سمي بالقدرة والتي باعتبارها حصل سمي بالعلم والاعتباران متغايران ... فاذا ان الشيء واحد من جهتين
ثم انه فرق بين القدرة والايجاد والتاثير بان القدرة لا تنافي الامتناع كون المؤثر بحيث يمتنع عنه التاثير بالايجاد
والتاثير يعم ... كون الموجد او المؤثر بحيث يجب عنه الايجاد او التاثير واذا اخذ الايجاد من حيث اعتبار
العلم والارادة يكون المتوسط بالقدرة فان الايجاد عندها يصح وعند اعتبار العلم والارادة يجب انتهى فهذا
الكلام كما ترى صريح في ان العلم لا يجب ان يكون سابقا على الايجاد مع انه ادل في المعلولية الاولوية هو الحيثية
ما به الحيثية المعلولية مغايرة ظاهرة لمحل حيثية الوجود في الخارج فان تحقق المع يقتضي ان يكون هو بعينها حيثية
المعلولية فتأمل والتحقيق ان يقال ان هذا العلم ان اريد كون ذاته تعالى علما تفصيليا بالصادر الاول الذي هو معلول له
اصح لان المراد بالعلم التفصيلي هو العلم لتفصيل المميز بالحاضر بالذات الذي والحاضر بالذات اما ذات الشيء الخارجي ان كان
العلم حضوريا او صورة مطابقة له ان كان حصوليا فذاته تعالى لا يمكن ان يكون هو ذات الصادر الاول ولا صورة مطابقة
له فكيف يكون علما تفصيليا به نعم ذاته تعالى علم بالصادر الاول ولجميع الموجودات بالمعنى الثالث من المعاني
المذكورة وهو ما ينكشف به على المستحضر المنكشف بالذات لكنه هو معنى العلم الاجمالي ولا اختصاص له بالصادر
الاول وقياس ذاته تعالى المقتضية لخصوصية الصادر الاول الى الصورة العلمية المميزة للشيء المعلوم بما يعط الا ان
ذاته تعالى مقتضية للتميز بمعنى موجب التميز ومثيله لا بمعنى مناط التميز وفرق بين مقتضي الخصوصية ومناطه
الخصوصية والصورة العلمية مميزة للشيء بمعنى مناط التميز لا بمعنى مقتضي التميز فان مقتضي التميز والتشخص لغيره
موجبه وخالقه ولو كان لما ذكره في المعلول الاول وجه صحيح لامكن اجراؤه في جميع الموجودات بان يقال ذاته
تعالى مع العقل الاول علم تفصيلي بالعقل الثاني لما ذكره بعينه وهو تعالى معهما علم تفصيلي بالعقل الثالث وهكذا
الى جميع الموجودات وقد توهم جماعة من الطلبة مما ذكره المحشي في المعلول الاول بعينه ان ذاته تعالى علم تفصيلي
بجميع الموجودات لكونه تعالى بذاته مقتضيا لكل موجود من الموجودات الكلية والجزئية بخصوصيته وتميزه كما ان
ذاته تعالى الحكل جعل وشبه الصورة العقلية للشيء اليه وزعموا ان هذا معنى كون العلم الذي هو من جملة
صفاته تعالى عين ذاته وكان في كلام المحقق الخفري المتوقف انه الى هذا فانت بما ذكرنا في المعلول الاول خبير
بان له من شناعة في ذلك ... قال صاحب الشفاء ان استشهاد لحال الامرين واما الاول فلان المعنى المعقول اذا
لم يوجد من الموجود الخارجي وكان من مخترعات النفس العاقلة اياه لم يكن اختصاصه وتميزه بمطابقته للوجود
الخارجي بل بمحض اقتضاء النفس العاقلة اياه وكان النفس بما اقتضيه بخصوصه علما تفصيليا سابقا عليه
وكذا الحال في المعلول الاول بالنسبة الى الواجب تعالى واما ثانيا فلان نسبة الكل اليه اذا كانت كنسبة البناء الى الصورة
البنائية كما ان الصورة البنائية علم تفصيلي بالبناء وعلم اجمالي بجميع جزئيات وما في البناء كذا انه تعالى علم تفصيلي
بالمعلول الاول وعلم اجمالي بجميع ما ارتسم صورته فيه من حقيقة الموجودات لكن هذا ليس مراد الشيخ

حقايق ٢

بل مراده ان عقلانه للاشيا بالعلم الصوري المنفصل سبب لوجود الاشيا يعني ان علمه فعلي عمد انه
تعقل اولا نظام الخير في الاشيا فيوجد على طبقه فيها في الخارج بل يدل على ذلك ما ذكره متصلا بالقول المذكور
فتعقله له من تلقا ذاته بعقل ذاته وما يوجبه ذاته ويعلم من ذاته كيفيه كون الخير في الكل فيتبع صورته
المعقولة صورة الموجودات على النظام المعقول عنده انتهى ولو اريد المحيط استشهاد للعلم الاجمالي بل
الكلام الذي نقله من الشيخ قوله قبل ذلك الكلام متصلا به وهو قوله فهو كذلك يعقل الاشيا دفعة واحدة من
غير ان يتكثر بها في جوهره او يتصور في حقيقته ذاته بصورها بل يفيض عنه صورها معقولة وهو اولى
بان يكون عقلا من تلك الصور التي تفيض عن عقليته للذي يعقل ذاته فانها سببا لكل شيء فيعقل من ذاته
كل شيء لتم الاستشهاد لان قوله وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصور الفايضة عنه صريح في كون ذاته نعم
علما اجماليا بالكل لا يخفى   فان قلت المطلوب في على الشاهد يعني ان حالة معلومة في حالة يعني
انه علمك من النظر في هذه الشبهات تلك فتدبر   وبالجملة التحقيق هو ان العلم الذي هو عين ذاته نعم
تفصيلي بالنسبة الى الصادر الاول وان كنت قد عرفت سابقه بل هو ان تفاوت عند المصنف ليس ما هو العلم
لصحة الصدور بل مسابقتها له ليس الا القدرة وتقتضيها لخصوصية المعلول الاول انما هو لخصوصية
ذاته نعم وللثاني بواسطة الاول وهكذا على الترتيب واما اعتبار العلم الاجمالي ليس لتصحيح الصدور
بل لبيان الكمال نعم انما هو بذاته لا بامر زايد على ذاته كما عرفت مرارا   من اتحاد المتكلمين بانه
هذا ظاهر فيما نقلنا عن المصنف من ان العلم لا يجب ان يكون سابقا على الايجاد فتامل وانه قد عرفت ذلك   قوله
لان ما صرحنا به هو معنى العلم المصدري ومراد المصنف هو العلم الحقيقي فلا منافاة   بل اكانت
مادية او غير مادية اقول ليس بصواب لان مناط امر الدليل هو كون الشي موصوفا بالتغير والجزئيات
الغير المادية والصور المعقولة من حيث هو هي معقولة وكذا الكلي ليست موضوعة للتغير فلا يجعلها
دخيلة للاظهار   فالدليل المذكور لا يعم العلم بالمتغيرات اقول ما هو الا الدليل انما هو على نوع وهم
وقوع التجدد في اجزاء الزمان بالنسبة اليه تعالى ايضا كما هو بالنسبة الينا على ما زعمه الجمهور وقد ع
تفصيل الا انك في ان زيدا اذا كان في الدار في وقت معين فانا نحكم في ذلك الوقت بان زيدا في الدار
الان فاذا انقضى ذلك الوقت وخرج زيد عن الدار فلا محالة يتجدد علينا وقت اخر
فانا نحكم في ذلك الوقت الاخر بان زيدا ليس في الدار الان ولو حكمنا بانه في الدار الان كان ذلك
فيه فقد زال عنا الحكم الاول اعني انه في الدار الان وحصل الحكم الثاني اعني انه ليس فيها الان
وتغاير الانين لا يمنع زوال الحكم الاول بالثاني كما لا يخفى فالحكم الاول زال عنا البتة نعم يصدق لنا في
العلم بان زيدا كان في الدار في الان الذي انقضى ذلك لكن ذلك حكم اخر غير الحكم بانه في الدار
الان والسبب في ذلك هو وقوعنا في الان الاخر ثانيا لكوننا زمانيين فلو كان الواجب تع

ايضا

قوله

هذا التقسيم م

ودن معانى الان ان
ثم بعد انقضائه
ايضا

٣٦٧

ايضا مثلنا في ذلك الوقوع كما زعمه الجمهور كان له ذلك الزوال اعني زوال الحكم الاول في حقه تعالى ايضا لان
ولا ينفع في ذلك كونه عالما بان زيدا في الوقت الذي كان في الدار كان في ذلك كما عرفت فحكم اخر غير الحكم الزائل فالتغير
البتة اما لو كان علمه تعالى بحصول الصور لا بانكشاف الذوات ولم يكن له تعالى العلم في ان من الانات بانه يكون في الان
طرف الحكم لم يلزم التغير بتغير المعلوم كما في علم المنجم بالخسوف الجزئي المعين اذا كان له حاصلا من قواعد
علم النجوم بطريق ضبط الحركات لا من جهة الاحساس فانه لا يتغير بحسب تجدد ان منه القبل والمقارنة والبعد ان
كان بانكشاف الذوات وكان بريا عن الوقوع بحسب الازمنة والانات كما ذهبنا اليه فلا لزوم التغير في شي اصلا
ويقرب الدليل على نحو ان وقد يقرر بوجه اخر وهو ان يحمله على انه اذا علم التغير فان لم يتغير العالم به
حال تغيره لزم الجهل لعدم مطابقته للواقع وان تغير لزم التغير في ذاته تعالى عن ذلك اقول والجواب عنه
عرفت ان معنى كون علمه تعالى عين ذاته هو ان الصفة التي تنشا العلم من جانب العالم هي عين ذاته تعالى
لا يلزم التغير في ذاته بتغير المعلوم وانما يلزم لو كان مابه العلم اي الصورة المطابقة عين ذاته هو العلم الاجمالي
وهو ليس بالصورة المطابقة كما عرفت   هو ان يقال التغير اذا لم يحصر عندنا جزئي كون زيد في خارج الدار في المثال
المذكور وقوله في ان حضر عندنا جزئي لكون زيد في الدار في ذلك المثال وقوله ثم حضر عندنا ذلك الجزئي
الان اي بعد حصول الجزئي الثاني بعد مدة زمانية فهذا التقرير ايضا مبني على توهم التجدد في اجزاء الزمان
بالنسبة اليه تعالى وان حاصل التقرير الثاني ايضا الى التقرير الاول على ما قررنا   بل المناسب ان يقال
ان هذا المناسب لا يدفع الاستدلال على تقريره بل على تقريره ايضا اذا علمت ان قوله لزم التغير في علمنا
على ان المراد بالعلم ايضا هو الحكم كما لا يخفى وذلك لما عرفت ان تغير الحكم لازم لنسبة وقوع للحاكم تحت
الان منه وكون العلم حضوريا لا ينفع في ذلك وايضا نقول اذا كان شي من الاشيا مشتملا بذاته عندنا نعم
في زمان معين بسبب حضوره فانه في ذلك الزمان وذلك الزمان لا يجتمع مع الزمان الذي بعده بالنسبة اليه
ايضا فاذا انقضى ذلك الزمان يزول لا محالة ذلك الانكشاف بل لا يبقى لنا كان الحضور وكذا الحال في
الصورية فيما ذكر من المدارك ايضا لا اذا الانكشاف الحضوري امر زايد على العلم الحصولي فكما ان المبصر اذا غاب
عن بصرنا يزول عنا الحالة التي تسمى الابصار ولا يكفي في ذلك بقا صورته في خيالنا وكذا شبهه في ان الانكشاف
المذكور هنا الاحضار وحالة وجودية تلزم زوالها في الحالة وجودية عن المنكشف لدينا بالمبصر بل يلزم
المراد بالتغير هنا الا ذلك فظهر من تضاعيف ما ذكرنا ان جواب المصنف عن الاستدلال اعني قوله وتغير
الاضافات ممكن ليس بتام لانه مبني على ظاهر الحال وعلى قوانين الاشعرية كما ظهر وان الجواب على التحقيق هو انه
والتغير ليس بالنسبة اليه نعم هذا في الحقيقي التغيري بل لا بد ان يقال في الجواب عنهما اقول علمه تعالى لما كان
حضوريا غير زايد على الذات يعلم كون زيد في الدار في الزمان الذي ان الفلاني ولا يزول هذا العلم عنه تعالى بعد
عنه بعد الزمان لان الان الذي كان فيها بل يبقى هذا العلم ويعلم ايضا كونه زيد خارجا عنها بعد زمان كونه

اذا ان العلم الذي هو عين
ذاته نعم

في علمنا لزم التغير

فيما مر من لزوم محذورات متعاقبة المقدمين بالذات لا يستدعى تغاير العلم الا بالاعتبار والاضافة وهو غير مستبعد اليه
اشار المصنف بقوله فيما بين الاصحاب من الحكماء اتى ذا التوجه بين العلمين معا انما يمكن عنده من يقول بالعلم الحضورى
بان يكون صورة كونه قد يكون الذات وصورة كونه زيدا انطباعا منطبعا من الحسيين اما في ذاته تعالى عن ذلك واما في المدارك
العالية عند احتلال ذلك بين القائلين بالعلم الصورى كما عرفت ولكنه معلوم من يقول بحضور الحوادث دفعة واحدة
بلا استمرار فتحصيل عنده نعم من جامع معتقداته واما بعد ما بحضريه القولين فلا يمكن التوجه بين العلمين
معا اصلا كما لا يخفى على ذى فطرة وذلك المحقق قد انكر كلا القولين اما الاول فكما صرح به في هذا الكلام واما
الثاني فكما صرح به في مثل هذا المقام عند رده على المحقق الدوانى فى التوجه بحضور جميع اجزاء الزمان
مع ما فيها عنده تعالى فهي مغالطة وراء طور العقل ووجوه البحث فيه ظاهرة وقال في حاشية الحاشية وفيه
التزام تقدم كل حادث فكيف يمكنه التوجه بين العلمين معا هذا ثم اورد على المذهب الذي ذكره المحشي ان
هذا الجواب عندى هي كون العلم زائدا على الذات اذ العلم نفس المعلوم على ما ذكرناه وهو زائد على الذات من ان
مذهب المصنف ان العلم نفس الذات الا ان يقال ان مقصوده ان العلم التفصيلي نفس المعلوم لا العلم الاجمالي
فانه نفس الذات انتهى اقول اما كون ما ذهب اليه المحشي من كون العلم نفس المعلوم منافيا لما ذهب اليه المصنف
من كونه نفس الذات فقد عرفت حقيقته وعرفت ايضا ان المصنف يأبى معنى قال بكون العلم نفس الذات
وانه غير معنى كونه ذاته تعالى علم اجماليا بالاشياء واما ان المستدل ان يورد الدليل في العلم الذي هو عين الذات
فان قلت العلم الذي هو عين ذاته بمعنى الصفة التي ينكشف بها العلم من جانب العالم لا يتغير بتغير المعلوم كما عرفت
وكذا المعنى العلم الاجمالي فانه لعدم الاجمال ليس علما بتفاصيل الاشياء وخصوصياتها فليلزم من تغيرها
تغيره بل هو بمعنى اخر تقدم بحثه غير مرة فانه لا يجوز ان يكون تارة يتعقل عقلا زمانيا انها معدومة
وتارة انها موجودة اقول هذا صريح في نفي كونه علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة الزمانية اذ لا معنى لعلمه تارة بان زيدا
اما اذا كان علمه تعالى بها على الوقوع في الزمان كما حققنا فلا يمكن نفي علمه تعالى بها بهذا التوجه اذ نقول نعم لا يجوز
ان يعقل تارة وتارة لكنه يعقل مرة واحدة انها موجودة في ذلك الوقت ومعدومة في غير ذلك الوقت
كما عرفت وواحدة من الصور تبقى مع الثانية اقول لا منع في تعاقب الصور عليه معا لو كان
علمه تعالى بالصور على ما هو مذهبه كعلمنا بوجود الحادث في زمان وبعدمه في زمان اخر
اذ لا تعاقب بينهما لعدم اتحاد الزمان ولو كان علمه بحضور المعلوم وفرض كونه علمه زمانيا لا يمكن بقاء
الصورتين اى المعلومين بحضور الذات معا اذ كان في الزمانين اذ لا حضور لاجزاء الزمان معا بحسب الزمان
واما اذا كان علمه تعالى حضوريا ومتعاليا عن الزمان فلا يتعين عند واحدة من الصورتين اصلا على
حقيقة المتأمل ان هذا الكلام من الشيخ صحيح على مذهبنا وفاسد على مذهبه وان ادركت
بما هو متعالية المادة وعوارضها انما هو من التعقل اذا كان التعقل يحلول صورة الشيء في العاقل واما

لما الحق في تحقيقه
اتى بذلك بيانا لذلك
معارضة صح

اذا كان بحضور ذاته لم كان في حضوره عند العقل فلا يمتنع اصلا فالجزئيات المادية لما لم يكن مدركة لنا
الا بحصول صورها فينا اذ لم يكن حصولها في انفسنا المجردة يجب ان يكون في قوانا الالية المجردة
ولذلك لم يكن ادراكنا لها بعقلا بل احساسا او تخيلا ولكنها حاضرة بذواتها عنده تعالى علما بالفوقية للكونها
معلولات له تعالى فلا حاجة في ادراكه لها الى حصول صورها فيه تعالى فلذلك يكون ادراكه تعالى لها تعقلا لا حضرة
هناك الى الة متغيرة فالجزئيات المادية بما هي جزئية ومادية ومتشخصة ومستغنية عن الفرض بان يكون لكن معلومة
له تعالى من غير افتقار ولا حاجة الى الة متغيرة فظهر ان هذا الدليل انما يتوجه على علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة على تقدير
كون علمه تعالى حصوليا وكذا على تقدير كونه حضوريا وكونه زمانيا ايضا كما مر واما على تقدير كونه حضوريا
ومتعاليا عن الوقوع في الزمان كما هو الحق فلا يتمشى اصلا لكن اثبات كثير من التعقلات لوازم اذا حصلت
معنى التعقل بما بينا لك علمت ان اثبات شيء من التعقلات لغيره تعالى انما هو بل علمه بنفس انه
بل واجب الوجود اى يعقل كل شيء اى من الكليات والجزئيات على نحو كلي اما الاول فظاهر واما الثاني فعلى نحو كلي منحصر
مجرد ولا فرق في تعلق علمه تعالى بين الكلي والجزئي في ان كلا منهما اى تصوره كلية يحتمل عند العقل تصدق
على الكثرة ايضا في الخارج وفي الثاني ~~يحتمل عند العقل الكثرة الا انه لا يمكن الا~~ كالله يحتمل الكثرة عند العقل ولا
على الكثرة في الواقع بل هذا المحتمل للكثرة عند العقل منحصر في الخارج في فرد فلا يعزب عن علمه شيء من الاشياء
في نفس الامر وحاصله انه يعلم زيدا مثلا بعنوان كونه ماهية انسانية محفوفة بمجموع عوارض كل واحد
من تلك العوارض معلومة بماهية كلية والصورة المعقولة من مجموع تلك العوارض وان كانت كلية الا انها
منحصرة في نفس الامر في شخص هو زيد بعينه لان ضم الكلي الى الكلي وان لم يفد التشخص الا انه
قد يفيد الانحصار في شخص وكذا يعلم عمرا بعنوان كونه ماهية انسانية محفوفة بجميع عوارض اخر
كل منها كلي والمجموع من حيث هو مجموع ايضا كلي الا انه منحصر في الواقع في شخص وهذا المجموع والكل
كونه مشاركا لذلك المجموع في كثير من العوارض الا ان هذا المجموع من حيث هو مجموع لا يعلمه القياس
كل جزئي من جزئيات الجواهر والاعراض بل الحد للذات وعقول وجح ذلك اى مع كون علمه بالجزئي على نحو كلي
بحسب الكلي لا يعزب عنه شيء اى شخص بحسب نفس الامر والواقع والحق ان هذا النحو من العلم بالجزئيات
امر ممكن بحيث لا يفوت منه شيء من الجزئيات مثقال ذرة في الارض ولا في السماء لا انصرافه
بحسب الكثرة كما زعمه المحقق وشنعوهم به الا انه لكونه على خلاف ما هو الحق ولما انكشف لهم بعض بانه
عظيم من حيث الكيفية كما ذكرنا سابقا ويعلم من كلامه المذكور ان الموجودات الكائنة الفاسدة اولى
الظاهر من مذهب القائلين بارتسام الصور في ذاته تعالى ان الموجودات مطلقا سواء كانت الكائنة الفاسدة
والمبدعات الباقية بما هي موجودات عينية ليست معلومة له تعالى الا بالعرض والمعلوم بالذات هنا انما هو
صورها الحاصلة في ذاته تعالى وكفى هذا الانكار كفرا صريحا انما يلزمهم كونه كفرا لو لزمهم عزوب شيء

الكثرة الا ان في الجزئي
كالاند يحتمل الكثرة
عند العقل صح

عن ذلك المجموع من جنس
هو مجموع صح

من الاستباعة نعم في نفس الامر وقد علمت انه لا يلزم ذلك وما هو من ضروريات الدين الذي يلزم من انكاره كفرهم
كونه تعالى عالما بجميع الاشياء واما خصوص كيفيته ونحو من انحاء العلم فلا يشتبه على احد عدم كونه من ضروريات الدين وظاهر
ان النزاع في كون العلم حضوريا او حصوليا نزاع في كيفية العلم لا في اصل العلم وقولهم ونفي هذا الانكار كفرهم في انه انما
كفرهم في ذلك لاجل هذا النفي لا لاجل عزوب شيء من الاشياء عن علمه تعالى كيف وهو اجل قدرا واشد غورا في المطالب
الحكمية من ان يخفى عليه عدم لزوم ذلك النفي لكلامهم واما الغزالي ونحوه فلعلهم توهموا عن ظاهر كلامهم انه تعالى يعلم
الجزئيات على نحو الكلي او انه تعالى لا يعلم الجزئيات من حيث تغيرها فانهم يقولون بكونه تعالى عالما بجميع طبايع الجزئيات بمفهومات
الكلية لا يشذ من ذلك شيء فحملهم ذلك على تكفير هؤلاء وذلك افتراء عليهم وتوهم من كلامهم ما لا يقولون به فكفرهم
بمجرد الظن ونحو من انحاء العلم وكيفياته من كيفياته وان صح تخطيهم فان واجب الوجود تعالى من الى هذا التعليل
الى هذا العالم مرة بان واجب الوجود تعالى مبدأ لكل موجود والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول فلا يعزب عنه شيء تامل تامل
حضور العلم الحصولي ولا بيانيا في نفي هذا النحو الخاص من العلم بل انما يلزم ان علما مطلقا لا بنا بيانيا في
العلم واين ذلك من نفي الحضور باعتبار الوجود العيني كما صرح به في هذا التعجب فتامل ولا اصغر
من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين اشارة الى الحضور باعتبار الوجود العلمي ان يكون الكتاب المبين عبارة عن ذوات
المبادئ العالية باعتبار انتقاشها بصور الموجودات الا انه على تحقيقنا ان يكون الكتاب المبين عبارة عن نفس
الوجود باعتبار حضوره بجميع ما فيه دفعة واحدة وسرمدا عنده ثم ويعبر عنه باللوح المحفوظ الا انهم يكون
تلك الذي به يرسم تلك النقوش في ذلك الكتاب واللوح العقل الاول بل ارادته تعالى المتعلقة بالذات ثم الموجودات
والخيرات على الدوام ويمكن ان يكون اللوح المحفوظ عبارة عما ذكرنا والكتاب المبين عبارة عن طومار الزمان
وصفحة المادة الكلية باعتبار انتقاشها بصورها في الكون تدريجيا كما في دفتره ويكون القلم باعتبار اللوح
المحفوظ ما ذكرناه وباعتبار الكتاب المبين مجموع العقل واما القضاء والقدر فالاول عبارة عن الكتاب المبين
بالمعنى الاول اعني اللوح المحفوظ والثاني عبارة عن الكتاب المبين بالمعنى الثاني فان القضاء لا يقبل التغير والقدر
والتغير في خصوصها انما يكون متغيرا في النسبة الى ما قدر فيه ثم لما حققنا ان التغير في حضورها انما هو بالنسبة الى
ولبعضها بالنسبة الى بعض لا بالنسبة اليه تعالى فانها جميعا حاضرة عنده دفعة واحدة ولو كان ذلك التغير
في الحضور بالنسبة اليه تعالى لزم التغير فيه تعالى عن ذلك ولا اظنك ان تكون في مرية من ذلك قوله بواسطة
امر مخصص ينضم اليها وهو المسمى بالتشخص اعلم ان المحققين على ان التشخص كالوجود امر اعتباري عقلي زايد
في الذهن على الماهية المتشخصة بمعنى ان الجاعل كما يجعل الماهية في الخارج بحيث يصير مبدأ للآثار ومصداقا
للاحكام وينتزع منها العقل باعتبار تلك الحيثية مفهوم الوجود بعينه ان يكون لذلك الانتزاع منشأ في الخارج
سوى ذلك الجعل كذلك يجعلها في الخارج بحيث يمنع اشتراكها بين كثيرين وينتزع منها العقل باعتبار هذه الحيثية
التشخص بعينه ان يكون لذلك الانتزاع منشأ في الخارج سوى ذلك الجعل وذهب بعضهم الى ان الوجود

واما من لم يتوهم من كلامهم م

الى قوله باعتبار الوجود العيني اثبات ان الله تعالى بعينه عالم بكل موجود ص م

ولذا ذهب م

والتشخص

والتشخص امر واحد بالذات متمايز بالمفهوم والاعتبار وماهيته التشخص ليس الا نفس كون الماهية مرتبطة بجاعلها الحق
المتشخص بذاته ارتباطا خاصا بها فان ما به الوجود ليس الا كونها مرتبطة بجاعلها الموجود بنفس ذاته وانما
العوارض المكتنفة بالتشخص فليست الا امارات للتشخص واما المادة في الماديات فليست الا معدة للماهية لقبول الارتباطات
المختلفة بالجاعل الحق فالتشخص ليس الا الماهية المجعولة المرتبطة بجاعلها على نحو خاص فالعقل اذا اعتبر الماهية من
حيث هي هي بدون هذا الارتباط الخاص يجوز اشتراكها بين كثيرين بان يكون لها في الخارج انحاء ارتباطات بالجاعل
فهي من هذه الحيثية تكون كلية مشتركة بين كثيرين واذا اعتبرها في الخارج مرتبطة بالجاعل بارتباط خاص لا يجوز
ذلك الاشتراك فهي من هذه الحيثية تكون جزئيا حقيقيا وشخصا فمناط الجزئية والكلية هو ذلك الارتباط
الخاص وعدمه فكل ماهية واقعة في الخارج مرتبطة بالجاعل بما هي واقعة فيه ليست الا جزئيا ممتنعا فرض اشتراكها
بين كثيرين سواء ادركت او لا ولا تكون كليا الا اذا ادركت واعتبرت من حيث هي وذهب جماعة الى ان التشخص امر
موجود في الخارج زائد على الماهية ينضم اليها فيصير جزئيا وشخصا ونسبته الى الماهية نسبة الفصل الى
الجنس وذلك الامر لا ماهية له كلية ليحتاج الى تشخص آخر واشتراكه بين المتشخصات ليس الا في مفهوم عرضي
وهكذا ذكر جماعة في الوجود ايضا اذا عرفت هذا فنقول ان جماعة من المتأخرين كالمحقق الدواني وسيد
المدققين ومن في طبقتهما زعموا ان تشنيع المتاخرين على الحكماء في نفيهم علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الجزئي انما هو
على نقلهم علمها على الوجه الكلي مبني على زعم هؤلاء الجماعة القائلين بزيادة التشخص على الماهية في الخارج قال المحقق الدواني
فيما اشتهر عنه في شرح العقايد في مبحث التشخص بعد تقريب مذهب هؤلاء الجماعة بهذه العبارة ثم ان ذلك
الامر يعني الامر الذي يصير به متشخصا في الماديات يكون ماديا لا محالة فيلزم ان لا يحصل العلم بها للمبادئ العالية
وهذا هو منشأ التشنيع على الحكماء بانهم ينفون علم الواجب بالجزئيات وانهم ينفون احاطة علمه تعالى بجميع المعلومات ثم
ثم قال بعد ما بين ان ليس في الممكنات تشخص الا يكون حصصا اما منحصرة في فرد او منتشرة في الافراد
بهذه العبارة ثم تلك الحقايق اذا ادركت بالحواس كان صورها الادراكية جزئية واذا ادركت بالعقل كانت صورها
كلية فالاختلاف في الكلية والجزئية لاختلاف نحو الادراك لا لاختلاف المدرك فعلم الواجب يتعلق بجميعها
على نحو التعقل فاذن لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء فحاصل كلام الحكماء في نفي
الاستباعة نعم واثبات ادراك جميع الموجودات على النحو التعقلي الصرف المقدس عن شوايب المقصود
انتهى وكذا سيد المحققين في حواشيه على هذا الكتاب في ذلك المبحث بهذه العبارة ليس التشخص
الحرم مثلا الا الماهية النوعية المقترنة بالكم والكيف والوضع ونحوها من المقولات التسع العرضية ولا
ان يحصل منه امر زايد على الماهية النوعية ولذلك اذا سئل عنه بما هو يقع النوع في الجواب فان ادرك
التشخص المذكور بالحس كان تصوره مانعا من فرض الشركة وان ادرك لا بالحس كان تصوره غير مانع
عن فرضها وان كان المدرك واحدا في الصورتين مثلا اذا علمت المخاطب مشاهدة بالحس وعلمت مثلا

متعلقة بما هي مقيدة بالقيود الكذائية في الأبد الكذائي الى جزئيات ذلك محدودة الجهة الخاصة متعلقة بما هي متصفة بجميع الصفات

التي ادركت القطرة متصفة بها في الحس متصورة للقطرة المذكورة يمنع الشركة فيه تصورا مطلقا لا يمنع صدقه على

المتصور واحد فضلا ان منشأ المنع المذكور هو الادراك لا الامر في المتصور بخصوصه بحيث يصير جزئيا بالكيف لا ان

الشيء البعيد اذا كان بالحس كان مانعا من فرض الشركة فيه دون ان كان اكثر صفاته بل صفته مجهولة ايضا واذا عرفت

ان تصور شيء واحد قد يكون مانعا من فرض الشركة فيه وقد لا يكون مانعا عن فرضها بحسب نحوي الادراك علم

ان ما ذهب اليه الحكماء من ان علمه بالجزئيات على الوجه الكلي اشارة الى ان علمه تعالى بالجزئي على النحو الثاني فلا يلزم

ان يعزب عن علمه شيء بل بمفهوم الجزئي كما توهم بعض الناس ويشنع على الحكماء بذلك بل بجميع المفهومات بل كان

ادركها معلوما له تعالى بجميع الوجوه غاية الامر ان علمه بالجزئي لا يمنع عن فرض الشركة فيه كما لا يمنع علم الحاضر المنافي

المعزوب عنه ولا محذور في ذلك واستمع كلاما هنا المدقق الذي قد عرفت ان التشخص انما هو بنحو الارتباط بالفاعل

فمناط الجزئية التي هي من عوارض المفهوم انما هو بادراك ذلك النحو من الارتباط الواقعي اعني ادراك الجزئية

بهذا النحو الخاص من الارتباط ومناط الكلية التي هي ايضا من عوارض المفهوم انما هو بالادراك لا بهذا النحو

كالاشياء الموجودة في الخارج بحسب نحو وجودها فمن حيث كلها الخاص فان ادركت بالعلم الحضوري او بالصورة

الحاكية لنحو الارتباط الخارجي كما في الصورة الخيالية كانت جزئيات وان ادركت بالصورة الغير الحاكية لنحو الارتباط

كان يكون بصورة حاكية عن نفس الماهية لا عن نحو وقوعها وارتباطها بالفاعل كانت كليات فمناط الجزئية هو

ادراك نحو الارتباط سواء كانت بالحس او بغيره ومناط الكلية عدم ادراك ذلك النحو من الارتباط فالاولى ان

مناط التشنيع على الحكماء في نفي العلم بالجزئيات توهم بالعلم الحصولي وتوهم امتناع كون الصورة العقلية حاكية

عن نحو الوقوع الخارجي لا على ما هو لا الجماعة وعلى التقديرين الباطل لا وجه لتخصيص نفي علم الواجب والمبادي

العالية بالجزئيات المادية كما صرح به المحقق الدواني وهذا الامر لكونه لا يستبعد انه لا يمكن تعقله سواء كان ماديا

او مجردا واما على ما ذكرنا فالنفي مختص بالماديات اذ توهم امتناع حكاية الصورة العقلية عن نحو الوقوع الخارجي

انما هو في الماديات لا في المجردات والمثال الذي اورده سيد المدققين التحقيق فيه ان علمك بها انما يكون جزئيا لادراك

نحو وقوعه في الخارج بسبب الاحساس لا لخصوصية الاحساس بل لو امكنك الاطلاع الحضوري بها بدون الاحساس

لادركتها جزئية فلو امكن اطلاعك لخاطبك لذلك النحو من الوقوع كان ادراكه ايضا جزئيا وتمسكه بالشبح البعيد

ايضا باطل اذ قد عرفت ان العلم الذي هو مانع عن فرض الاشتراك انما هو العلم بنحو وقوع الشيء في الخارج لا بتعينه

وسائر صفاته مطلقا فحصول العلم بوجود وقوع الشيء في الخارج بجملتها بتعينه وصفاته لا يقدح في كونه

ممتنع الاشتراك فليتأمل في جميع ذلك وههنا بحث لان الاحتمالات الاربع هنا ان يكون العلمان كلاهما

حصوليين والثاني ان يكون كلاهما حصوليين والثالث ان يكون احدهما حصوليا والاخر حصوليا

مع ما فيه يعني ان علم كل واحد منهما بصورة مطابقة فكيف يكون احدهما كلية والاخر جزئية

بجملتها

دليله

-٢

وفيه ان هذا الكلام على تقدير تسليم كون الكلية والجزئية بنحوين من الادراك وعلى هذا التقدير لا وجه لهذا الكلام

وايضا كون كل من الصورتين مطابقة للاشياء وكون احدهما كلية والاخر جزئية لا ينافي كون شيء واحد جزئيا وكليا

باعتبارين لا دخل له في تصحيح الدليل المذكور فيه اذا كان كل من العلمين حصوليا يلزم لا محالة نفي الحضوري الكشفي

عنه تعالى وقد عرفت ان بذلك يتعلق تكفيرهم فتجويز كون واحد من الصورتين جزئية والاخرى كلية على تقدير التسليم

لا يصحح كلامهم من حيث هو متعلق التكفير وهو وان كان في بادي النظر احد احتمالي اللفظ ان يكون

كونه معلوما بالذات مناط الجزئية وكونه معلوما بالعرض مناط الكلية وثانيهما ان يكون بالعكس من ذلك

والاحتمال في النظريات بالتاء المثناة الفوقانية وتشديد النون ويمكن ان يقرأ بالثاء المثلثة وتخفيف النون

خلاف الاول مطلقا لبطلان احد القسمين وهو القسم الثاني لما ذكرنا ان كون ذات الشيء

معلوما بالحضوري لا يمكن ان يكون مناط الكلية لان ذوات الاشياء جزئيات حقائق والكليات

ليست الا مفهومات بها وصورها الحاصلة في الاذهان فصار القسم الاول مما ذكرنا في حكم الاحتمال

الوحيد الثاني في البطلان انما هو الاول اعتمادا على صحتها في تصحيح الدليل المذكور والمراد بالبطلان هو هذا

فقط لا ما اشار اليه بقوله ومع ما فيه ايضا فتدبر ثم لزوم العزوب عنه شيء باعتبار الوجود العيني اذا

لم يكن تفاوت بين الوجود العيني والذهني الا في نحو الوجود على ما زعمه هم المادليين لا يلزم عزوب امر

ولا ينقص ذلك شيئا في قولهم معناه انكشاف العلم اه اي زيد بالانكشاف العلم الحضوري وفيه لا يقولون بحضور

ذلك العلم وان اريد الاعم فلا منافاة فتدبر ليس الا في العلم الذي هو مع الايجاد وهذا الكلام

منه ايضا صريح في ان المنسوب اليه نفس الجهة ليس الا الحضور العيني وهو كيفية العلم دون كون الشيء

من الاشياء معلوما له بالذات وقد مر انه لا يصلح متعلقا للتكفير وايضا يرد على قوله وهو الحضور

الزمانية اذا لم يكن يتحقق قبل الايجاد وقد يتحقق بعد الايجاد ولا شك ان الحضور لدى الانكشاف عنده

حالة وجودية حسية فقد تجدد بالنسبة اليه تعالى امر وجودي مكانه قد بقي له تعالى حالة منتظرة وهو محال

وقد عرفت ان ذلك تغير في الاضافات والحاصل ان التجدد لو تم لكان مما يتجدد له تعالى علم وهو محال

وان لم يكن عليها اليه يلزم من نفيه نفي علمه تعالى اصلا فلا يصح التكفير فكون التشخص ثابتا محققا

في الاشخاص المادية يعني به الامر المخصص الذي ينضم الى الماهية المتشخص وهو المسمى بالتشخص

واذا لم يلزم خروج شيء عن متعلق هذا العلم لم يصح بناء نفيهم العلم بالجزئيات عليه لذلك على اعتقادهم

اي على اعتقاد الفلاسفة وهو امتناع تعلق التعقل بالماهية الكلية صح القول بانهم نسبوا اليه

نفيه وبذلك يتعلق تكفيرهم قد عرفت ما فيه مرة وكذا في قوله فلم يخف على احد عند التأمل

في كلامهم انهم لم يثبتوه وبذلك تعلق كفرهم وكذا في قوله وهذا هو الذي نفاه الفلاسفة لكونه مستلزما

للتغير ويتعلق بذلك كفرهم وذلك لما عرفت ان شيئا من هذه الانفاء ليس نفيا حقيقيا لعلمه تعالى

الى لم يتحقق قبل
الايجاد ان الحصول
الزمانية

بان يكون كلاهما ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع اي لان طرفا للعلم لا محالة للمحكوم به فان الاول هو الذي
يوجب تغيرا في العالم دون الثاني فقوله وهذا القول كفر صريح ليس بذلك لانه انما يلزم الكفر لو كان النفي الوقوع
في الازل على ان يكون طرفا للمحكوم به وليس كذلك لانهم انما قالوا بذلك النفي على ضد لعين لزم التغير وظاهر انه
لا يلزم التغير على هذا التقدير بل على التقدير الاخر اعني على تقدير تعلق الظرف بالحكم بعد النفي ولا يلزمه منه
عدم الاحاطة اعني علمه كون العلم بما في الازل بل انما يلزم عدم كون العلم اياه ازليا بل متجددا في ذلك
فعليك بالتامل الصادق فان المطلب دقيق يحتاج الى لطف قريحة كما اشار اليه الشيخ فيهما واعلم ان
ما نقله المحشي اعني قوله ثم ربما وقع ذلك الكسوف الجزئي ولم يكن عند العاقل الاول علم احاطة بانه وقع او لم يقع
وليس في كلامه في هذا المبحث ذكر العاقل الاول واصلا فلنقل كلام الشيخ بجملته لكي الاشارات في فصل عقده
ليبين فيه امكان كون الجزئي مدركا على نحو كلي بهذه العبارة اشارة الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات
من حيث يجب باسبابها منسوبة الى مبدا نوعه في شخصه يتخصص به كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل
وقوعه بسبب وقوع توافي اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها كما تعقل الجزئيات وفي بعض النسخ الكليات
وذلك غير الادراك الجزئي الزماني الذي يحكم انه وقع الان او قبله او يقع بعده مثل ان يعقل ان كسوفا
جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا وهو جزئي في مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك
الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا له على النحو الاول
لان هذا ادراك جزئي يحدث بحدوث المدرك ويزول بزواله وذلك الاول يكون ثابتا الدهر
كله وان كان علما بجزئي فان العاقل له يعقل ان كون القمر في موضع كذا يعقل كونه في موضع كذا يكون الكسوف
معينه في وقت من زمان اول الحالين ويعقل ذلك الامر بانه مثل كون الكسوف بعده ثم قال
بعد فصل اخر تذنيب فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا الى اخر ما نقله
المحشي فلما حكم في الفصل السابق بان العاقل للجزئي على النحو الكلي ربما يقع ذلك الجزئي ولم يكن عنده احاطة
بانه وقع ام لم يقع وحكم في الفصل الذي بعده ان علم الواجب بالجزئيات يجب ان لا يكون على الوجه
للجزئي المتغير بل يجب ان يكون على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر يعني على الوجه الكلي الغير
المتغير يحصل من مجموع هذين الحكمين انه يجوز ان يقع جزئي ولم يكن عند العاقل الاول علم احاطة بانه
وقع او لم يقع ويرد عليه ما ورد على اختيار الشق الاول فيقع يلزم انه يلزم التجهيل بل التكفير صح
لكن [illegible] في كون ذلك مما ورد على اختيار الشق الاول نظر لان الشق الاول كان ارادة اثبات ادراكها
باعتبار الحصول الغير [illegible] وما ورد عليه هو انهم لم يثبتوا ذلك فيهم قالوا كذا وكذا ومع ما على انهم
لم يثبتوا الجهل [illegible] ثبوته لكن كفر صريح مبني التكفير على عدم الاثبات الذي هو ما ورد
على الشق الاول فمحصل ما يتفرع على ما يرد على الشق الاول انه ساقط فتامل والله اعلم

نقل بالمعنى فان الشيخ لم يقل ولم يكن عند العاقل الاول علم احاطة بانه وقع او لم يقع صح

ويتعقلها

لا انه بذلك يتوجه تكفيرهم ويمكن توجيهه بان المحشي ساق ما ذكره على اختيار الشق الاول اذ انهم لم يثبتوا ذلك له صح

التام

التام بالعلة يستلزم العلم بمعلولها تماما هذا الايراد هو التدافع بينه وكلامهم اعني قولهم كون العلم بالعلة يستلزم ما
للعلم بالمعلول وثانيهما نفي علمه تعالى بالجزئيات على النحو الجزئي مع كونه تعالى علة لها باعترافهم فان المعلوم في تلك الاشارات
بعد سطر قول الشيخ المتقدم اعني قوله فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا ان اعلم ان هذا السبيل السابقة
شبيه سيرة الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام العامة باحكام تعارضها في الخطاب وذلك ان الحكم بان العلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة الواجب بالكل وان كان كليا وكان الجزئي المتغير من جملة
معلولاته اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما به لا محالة والقول بانه لا يجوز ان يكون عالما به لامتناع كون الواجب
موصوفا بالتغير مخصص لذلك الحكم الكلي بحكم اخر خاص به في بعض الصور وهذا داب الفقهاء ومن يجري
مجراهم ولا يجوز ان يقع امثال ذلك في المباحث المعقولة لامتناع تعارض الاحكام فيها ثم قال والصواب ان
يوجه بيان هذا المطلوب من مسلك اخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس المدرك
وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالالات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها
بل ذلك الادراك يكون موضوعا للتغير لا محالة اما ادراكها على الوجه الكلي فلا يمكن ان يدرك الا بالعقل المدرك
بهذا الادراك يمكن ان لا يكون موضوعا للتغير فاذن الواجب الاول وكل ما لا يكون موضوعا للتغير بل كل ما هو عاقل
يمتنع ان يدركها من جهة ما هي متغيرة على الوجه الاول ويجب ان يدركها على الوجه الثاني اقول ولا يتصور
التعارض بين ما يوجبه المقدمة القائلة العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وبين نفي علم الواجب بالجزئيات
علما زمانيا متغيرا فان العلم هناك مطلق وههنا مقيد فلا يظهر لهذا الكلام وجه ثم اقول ما ذكره
في الصواب ليس غير ما ذكره الشيخ فان المراد من قول الشيخ علما زمانيا هو ما يعتبر فيه الان والماضي والمستقبل
ليس الا الاحساس الذي ذكره وجعله مناطا وما جعله امرا لدفع التدافع فليتامل اذا كان المدرك
متعلقا بزمان او مكان اعلم ان التعلق بالزمان يكون على وجوه احدها ان يكون تجدد اوضاع الفلك
الراسم بحركته للزمان واقعا بالنسبة الى ذاته سواء كان حدوثه ووجوده مشروطا بقطعة
معينة من الزمان او لا وبهذا الوجه يكون الاجسام والجسمانيات ما عدا الفلك الراسم زمانية
وثانيها ان يكون التجدد الراسم للزمان واقعا في اوضاعه وبهذا المعنى يكون الفلك الراسم فقط زمانيا
وثالثها ان يكون حدوثه ووجوده متعلقا بجزء معين من الزمان سواء كان تجدد اوضاع الفلك الراسم
بالقياس الى ذاته او لا وبهذا الوجه يكون جميع الحوادث مادية او مجردة زمانية والتعلق بالمكان
يكون بان يكون اختلاف اوضاع الامكنة وجوانبها واقعا بالنسبة الى ذاته وبان يكون وجوده لا بد ان يقع
في المكان وان يخصوص شيء يكون وجوده في حيز [illegible] وما يمكن من الامكنة الا بالعرض فانه ليس من اللوازم
المتاخرة عن وجود الجسم بخلاف الزمان فانه علة معلولة لوجود الحوادث جميع الاجسام والجسمانيات حادثة
ابتداء بكونها بالمعنيين بخلاف جسم كرة العالم الجسماني من حيث هو مجموع فانه لا يتصور اختلاف

مكانية

حقا الامكنة واوضاعها بالنسبة الى الباقي بمكانى بالصحة بالمعنى الثانى متعلق وليس شى من الموجودات حادثة او قديمة
بمكانيا لشى من المعنيين اذا عرفت ذلك فاعلم ان المدرك الزمانى والمكانى انما يكون ادراكه بالالة الجسمانية لانه من حيث
هو زمانى ومكانى لا يمكن ان يكون الاجسما والجسم من حيث هو جسم ليس من شانه الادراك والالى لكان كل جسم
مدركا بل لابد ان يكون له قوة من شانها الادراك وتكون تلك القوة لا محالة قائمة به او بجزء منه وهذه القوة هو المراد
بالالة الجسمانية وانما يجب ان يكون المدرك بالالة الجسمانية لا يدرك الا ما هو حاضر فى زمانه او مكانه لان المدرك
للمكان ذا وضع ومكان معين ولما مدركه لا بد ان يكون كذلك والزمانيات والمكانيات مختلفة فى الامكنة والمحال
بحسب القرب والبعد والادراك عبارة عن حصول المدرك عند المدرك فلا يمكن ان يكون جسم من الجسم
فى اى مكان واى جهة وعلى اى وضع وفى اى زمان حاضر الجسم اخر لكن بل لابد هناك من نسبة خاصة ومرتبة
مخصوص ووضع معين لتحقق الحضور الذى به يتحقق الادراك وذلك ظ واما المدرك اذا لم يكن
زمانيا ولا مكانيا بل متعاليا عن الزمان والمكان لا يكون اختلاف الاوضاع والجهات والامكنة والازمنة الواقع
فى الزمانيات والمكانيات كانها بالنسبة اليه بل يكون كانها بالصحة فيما بينها بنسبة بعضها الى بعض فلا يتحقق
لشى منها قرب بالنسبة اليه او بعد فكل منها حاضر عنده غير غائب عنه بوجه من الوجوه ولذلك كان
مدركا لها دفعة واحدة ومرتبة غير مستمرة بلا تقديم وتاخير ويكون قرب بعضها الى بعض وبعده عنه
وكذا تقدمه عليه وتاخره عنه ايضا مدركا اليه فاحفظ بذلك فانه يكون محيطا بالكل عالما بان
الحادث يوجد فى اى زمان من الازمنة اه لا يخفى ان هذا الكلام من المص صريح فى ان هذا العلم
ثابت له دائما سواء كان قبل الايجاد للحوادث او بعده وليس هذا العلم بالصور والا فالحكما انهم
قائلون به فيجب ان يكون بانكشاف ذوات الموجودات عنده تم دفعة واحدة بلا قبلية ولا بعدية اذ
لا تدريج ولا قبلية ولا بعدية لها بالنسبة اليه تعالى اى يعلم الحوادث قبل الايجاد بحصول صور ما
فى المبادى العالية وبعدها بالانكشاف ذوا فقط فان قلت ما يكون المص فى شرح الرسالة بعد الكلام الذى
نقله المحشى بهذه العبارة فان كل شى فما مضى او حضرا ومستقبلا او يوصف بهذه الصفات على ان نحو
كان مثبت فى جوهر عقلى يعبر عنه بالكتاب المبين وهذا الكلام منه يدل على ان مذهبه ان علمه تعالى
بجميع الموجودات انما هو بالصور الحاصلة فى الجوهر العقلى كما هو مختار ارسطو المطلق وما ذكر
فينطبق الذى ذكرت على مذهبه قلت تدبين لك فى مقاصد غير ما ان المص تقول بكونه علمه تعالى بالانكشاف
ذوات الموجودات على النحو الواقع عنده تم تحقيق الا بعد سبق ان يرتاب فى ذلك كيف ومخالفته
مع الحكما فى نفى علمه تعالى بالجزئيات وتشنيعه عليهم فى ذلك وشدة مبالغة فى ان نسبة جميع الازمنة
والامكنة اليه تعالى نسبة واحدة وتصريحه فى انه تعالى عالم بالعلم الحصولى وتشنيعه عليهم بقولهم بالعلم الصورى
وتقسيم العلم الانكشافى الحضورى وهذه مخالفة اخرى وانما المخالفة فى الارتسام كما قد علمت من ذلك

فذاته

فى ذاته تعالى كما مر والا فهم لا ينفون علمه تعالى بالجزئيات اصلا وانما ما قد علمت ذلك مرارا فكيف ما نادى بل
هذا القول منه فلا نعم المحشى واما ان يقولوا انه اشارة الى العلم قبل الايجاد لكن فهل يلفى من انما ثبت كونه نسبة الزمانيات
كونه اليه تعالى نسبة واحدة بل ينافيه كونه علمه تعالى عالما بالاشيا قبل الايجاد بالصور وبعده بالحضور اذ
فعلية وبعدية بالنسبة اليه تعالى واما عندى فنا وبله ان الجوهر العقلى الذى هو الكتاب المبين برهان
من شخص الانسان الكبير الذى هو العالم الاكبر بجميع اجزائه فان مجموع العالم الاكبر من حيث المجموع
هو المحققون شخص واحد انى صادر عن الله بالابداع وهو من هذه الحيثية جوهر محيط وعقل
او حلول الجميع ابداعا بالافادة ومشتمل على اعيان جميع الموجودات ونسبها فهو كتاب مشتمل على
جميع ما صدر عن البارى تعالى بواسطة وبلا واسطة من الازل الى الابد فسر المص الكتاب المبين هذا
القول بل في الوجود يوجد هذا التاويل كما لا يخفى وبالجملة فهذا الكلام الذى نقله المحشى من المص فى شرح
رسالة العلم يحتمل لفظ من كلماته كما اشرنا اليه فتامل فان قلت مع هذا الاضطراب يقع فى كلام الحكما
ايضا فان الكلام الذى نقله انه منهم فى هذا المقام بعينه هو الذى ذكره المص فى شرح رسالة العلم بعد ان
كون نسبة جميع الازمنة بالنسبة اليه تعالى على السواء كونهم غير قائلين بموجبه فان موجبه كون جميع الاشيا
حاضرة له دفعة واحدة فيكون عالما بها بذواتها لا بصورة زائدة عليها مع انهم مصرحون بخلافه
قلت قد اشرنا فيما سبق الى ان الظاهر انهم ارادوا بذلك الكلام كون جميع الازمنة على السوية بالنسبة اليه
فى الشهود العلمى الارتسامى او فى الوجود العينى لكن بمعنى انه لا يمكن ان يحصل شى من الزمانيات والمكانيات
نسبة حضور منه تعالى اصلا لا بمعنى حصول الحضور العينى ولكن دفعة كما ذهبنا اليه فان الظاهر انهم يجعلون
عن حضور المادى عند المجرد والزمانى عند غير الزمانى على ما مر فيما نقلنا من كلام الشيخ فى الشفا
فيما سبق ولو قالوا لا يكون شى من الزمانيات والماديات حاضرا عنده تعالى لزمهم بمقتضى هذا الكلام
القول بكون جميع الاشيا حاضرة عنده تعالى دفعة واحدة ويكون علمه تعالى بها بهذا الحضور فكان مخالفا
لما ذهبوا اليه واما المص فلما قال بحضور الزمانيات فى اوقات وجودها عنده تعالى بحسب الوجود
العينى لزم منه ان لا يكون فرق بين قبل الوجود وبعده تعالى بمقتضى الكلام المذكور فلا ينبغى للكون
علمه تعالى بها قبل الوجود وبعد وجودها بالصور الزائدة على ذواتها وبعد وجودها بنفس ذواتها بحسب
الحضور هذا قبل وبعد فالاولى ان يحمل مذهب المص عن التفصيل لكن لا باعتبار قبل الوجود وبعده
كما زعم المحشى بل باعتبار المعلولات القريبة اعنى الماديات والزمانيات على ما يشعر به كلامه فى شرح رسالة
العلم كما نقلناه فيما سبق من الفرق بين المعلولات القريبة والبعيدة وكلامه الذى نقله المحشى من شرح
الاشارات من تقييد المعلولات بالذاتية فى قوله ان المعلولات الذاتية للفاعل العاقل لذاته حاصلة له
من غير ان يحل فيه فان المراد بها المبادى العالية المجردة عن المادة ويؤيده الاضطراب عن كلامه ويكون

المجردة وغيرها
فى المعلولات البعيدة

يكون المراد من هذا الكلام الذي نقله المحشي من شرح رسالة العلم هنا ما هو المراد من كلام الحكماء الذي نقله الشارح من
المذكورين ويصير حاصل مذهب المصنف على هذا التفسير كون علمه بالمعلولات الذاتية والمجردات بحصول ذواتها بأنفسها
وبالزمانيات والماديات بحصول صورها في المعلولات الذهنية مطلقا أعني قبل وجود ذاتها وبعدها حسبما
هناك قبل وبعد وعلى هذا التوجيه يحصل التوافق بين جميع كلماته إلا أنه ينبغي تنبيه على الحكماء في نفيهم
علمهم بالجزئيات على الوجه الجزئي بالإبطال بل ينعكس عليه فتأمل. ثم ذكر بحسبما في أن لا يعد ذكر
التحقيق فإنه يمهد أن لا مقدمة يحقق منها ما حاصله أن تكثر الأشياء إما أن يكون بحسب حقائقها وإما أن
يكون بحسب تعددها مع اشتراكها في حقيقة واحدة والكثرة المتفقة الحقيقة إما أن يكون آحادها
إما لا توجد معا أو يكون [illegible] توجد معا والأول من هذين القسمين لا يمكن أن يوجد الأمور ما في الزمان
والثاني لا يمكن أن يكون إلا في مكان أو مع مكاني والطبائع المعقولة إذا حصلت في أشخاص كثيرة يكون
المادي لتعين أشخاصها وتشخصها أما الزمان كالحركات أو المكان كما في الأجسام أو كلاهما كما في الحوادث
المتغيرة المتكثرة تحت نوع من الأنواع وما لا يكون زمانيا ولا مكانيا فلا يتعلق بها وينفر العقل من إسناده
إليها إلى آخر ما ذكرنا هناك في ذكر الكلام الذي ذكره المحشي بل لا يحكم المدرك الآن بأن الماضي
ليس موجودا في الحال أي لا يمكن أن يحكم بأن الماضي ليس موجودا في الحال لأن معناه أن الماضي غير موجود
في زمان هو ظرف وجوده في حال الحكم إذ الحال هو زمان وجود الحاكم في حال الحكم فإذا لم يكن وجود
الحاكم مقارنا لزمان من الأزمنة ولا واقعا فيه لم يصح منه هذا الحكم أي كون الماضي غير موجود في زمان
هو زمان وجوده حالة الحكم ولكن يحكم بأن الماضي أي ما هو [illegible] بالنسبة إلى موجود واقع في زمان بعد
زمان ذلك الماضي ليس بموجود في ذلك الزمان البعد الذي هو حال بالنسبة إلى ما هو موجود فيه فظهر أنه
لا يعزب عن علمه كون الماضي ماضيا بالنسبة إلى ما هو حاضر بالقياس إليه ولا كون الحال حالا بالنسبة
إلى ما هو حال بالقياس إليه ولا يكون ما هو ماض عنه غائبا ما هو حال ولا كونه غير حاضر عنده بل يكون
ذلك في ذكر هنك يحكم هو بأن كل موجود في زمان معين لا يكون موجودا في غير ذلك الزمان أي
فلا يكون أيضا الذي هو موجود في زمان معين موجودا في زمان الحال الذي هو زمان بعد ذلك
الزمان ولا المستقبل الذي هو موجود في زمان معين في زمان الحال الذي هو زمان قبل ذلك الزمان
هنا إذا كان المراد بالماضي والمستقبل الشيء الذي مضى زمانه والزمان الذي سيأتي زمانه ولو كان المراد بهما
نفس الزمانين لصح أيضا إذ كل منهما زمان لوجود نفسه أيضا كما ترى في موضعه والأظهر أن يقول
يحكم بأن ما هو موجود في زمان يكون ماضيا بالنسبة إلى زمان آخر بعده ليس موجودا في ذلك الزمان
المسمى بالحال ليطابق البدل وما هو بدل منه صريحا فتدبر. ولا يحكم شيء بأنه موجود الآن أو معدوم
في ذلك الآن لأن الآن عبارة عن الزمان المقارن لوجود الحاكم حالة الحكم وذلك فرع كون الحاكم زمانيا أو

موجود دائم

موجودا

موجود هناك أو معدوم وذلك لأن هنا إشارة إلى مكان يكون نسبيا مع مكان الحاكم حالة الحكم كما أن
هنا إشارة إلى مكان مقارن لمكان الحكم وكل ذلك يقتضي كون الحاكم مكانيا بل هو يحكم بأن الشيء موجود هناك بأمر موجود في
في مكان معروض البعد عنه مكان آخر أو حاضر أو غائب أراد بالحضور والغيبة الزمانيين والمكانيين بالقياس إلى
الحاكم وذلك أعني علمه بأنه حاضر أو غائب بالمعنى المذكور لا يستلزم كون الحاكم زمانيا أو مكانيا وهذا هو المعنى
بالعلم بالجزئيات على الوجه الكلي أي العلم بالجزئيات بحيث لا يختص بالآن أو بالمكان أو بالحضور أو الغيبة
وأما إذا لم يكن هو معنى العلم بها على الوجه الكلي أي على الوجه الذي يكون به العلم بالكلي كالعلم بالكلي يكون
من هذا القبيل أعني غير مختص بشيء من الأمور المذكورة كما صرح به المصنف في شرح الرسالة في العقول الذي
ذكره نقل الكلام المنقول وقوله وما لا يكون زمانيا ولا مكانيا فلا يتعلق بها أي بالزمان والمكان وتنفر
العقل من إسناده إليها كما إذا قيل الإنسان من حيث طبيعة الإنسانية متى يوجد أو أين يوجد أو كونه الخمسة
بصفة الفرد في أي زمان يكون وفي أي بلدة يكون بل إذا قيل تحصص منها لهذا الإنسان أو بعد الخمسة
والفردية فيتعلق بها بسبب تشخصها. أما أنه بيان ننبه اعترافا بأن بعض معلولاته كالجزئيات
المتشخصة على وجه يدرك بآلات جسمانية أي على وجه يكون به مشارا إليها هنا وهناك وهو كونها مشارا
إليها بالإشارة الحسية كأن المعترض توهم أن المنفي في قولهم أنه موجود هنا أو معدوم إنما
هو كونه مشارا إليه بالنسبة إلى ما هو مثله في كونه زمانيا ومكانيا الذي به يتحقق كون الشيء مشارا إليه بالإشارة
الحسية وليس كذلك بل المراد نفي كونه مشارا إليه بالنسبة إلى الحاكم المتعالي عن الزمان والمكان ولذا
من نفي المعنوية العينية نهج لنفيها بالقياس إلى مكاني أو زماني آخر وليس كذلك كما عرفت أي
يعلم الجزئيات بالكلية أي دفعة واحدة بحيث لا يشذ علمه البعض عن العلم بالآخر وهذا أخص من
كونه بحيث لا يعزب عن علمه شيء كما ذكره المحشي وهذا التفسير ما ذكرنا أولا لأن نسبة الزمانيات
إلى الزمان المعين في الوجود أي النسبة يكون بحسب وجودها فيه أعم من أن يكون منطبقة عليه أو لا
وتحقق تلك النسبة بالانطباق وقعت عليه فقط وإن لم يكن الأجسام التي في زمان ولا يعرض لها التغير
زمانية إن قلنا إنه ليس في الأجسام [illegible] لا يعرض لها تغير أصلا وإن كان في الوضع وثانيا أنه على تقدير
تحقق ذلك يلزم أن لا يكون زمانيا بالمعنى الثاني من المعاني التي ذكرها للزمان ولا يلزم أن لا يكون
زمانيا بالمعنى الأول كما لا يخفى أن نسبة الزمانيات إلى الزمان يكون بالانطباق عليه يوجد من الوجوه
إما بحسب الذات وإما باعتبار وصف من الأوصاف. حصل علمه أن نسبة الزمان في الوجود بعدما
علمت أن نسبة الزمانيات إلى الزمان إنما يكون بحسب الوجود ولا يتوقف على الانطباق عليه فالمجرد
البري عن التغير وجوده أن نسب إلى الزمان نسبة المعية ربما لا خفاء فإن نسبته جميع الأزمنة إليه
نسبة واحدة وذلك لأن ذلك المجرد يجوز أن ينسب في كل زمان معين كهذا اليوم مثلا

بدل الحكم من

فليتفطن

المعيه صح

انه موجود معه على كونه هذا اليوم نه

الى تلك الازمان بكونه معه في الوجود وكان ان نسبة جميع الازمنة بالنسبة الى هذا اليوم ليست على السواء نسبتها
الى المجرد الموجود معه ايضا ليست على السواء ~~نسبتها الى المجرد الموجود معه ايضا ليست على السواء~~ ولكن يرد انه
يصدق على المجرد في هذا اليوم ظرفا ليصدق على المجرد اذ لا تعلق للمجرد بهذا اليوم امر ولا نسبة اليه
امر سوى كونه معه في اصل الوجود وكما انه موجود مع هذا اليوم في اصل الوجود كذلك يصدق في هذا اليوم
انه موجود مع سائر الازمنة في اصل الوجود فعلم ان كون نسبة جميع الازمنة الى هذا اليوم على السواء يستلزم
علم كون نسبتها الى المجرد الموجود معه على السواء اذ لا اختصاص لوجوده بهذا اليوم بهذا اليوم وعدم
اختصاص وجود المجرد بهذا اليوم كالحادث الذي في اليوم لكونه معه في الوجود هذه النسبة اعني كونه
معه ليست معتبرة في اصل الوجود فقط بل خصوصية زائدة عليها هي كون وجوده حادثا فيه ونسبة الفلك
مع اليوم ليست ايضا معتبرة في اصل الوجود فقط ولا معية الحادث مع اليوم اعني حدوث وجوده فيه بل
ان الفلك هو الفلك الراسم كان نسبته مع اليوم كونه موضوعا للاوضاع المخصوصة التي بتجددها كان راسما
لهذا اليوم المخصوص وان كان غير الفلك الراسم كان نسبته مع اليوم كون تجدد الاوضاع المخصوصة
للفلك الراسم بهذا التجدد المخصوص لهذا اليوم واقعا بالنسبة اليه ولا شك ان هاتين النسبتين
نسبتان زائدتان على المعية في اصل الوجود التي تكون للمجرد بالنسبة الى اليوم فكل واحدة منهما غير
النسبة التي تكون لاحد الفلكين مع يوم اخر بالتقدم والتاخر اللذين هما من مشخصات اجزاء الزمان فنسبة
الفلك الى كل يوم غير النسبة الى يوم اخر مغايرة بالشخص فلا يمكن اجتماعهما بالنسبة اليه لكونهما
متباينين بخلاف نسبة المجرد الى اليوم لكونها معية في اصل الوجود ليست غير نسبته الى يوم اخر لكونها
معية في اصل الوجود ايضا فكون الفلك الان في اليوم ليس كالمجرد معية معه في الوجود بل خصوصية زائدة
عليها التي لا يمكن ان يتحقق في الغد وعدم كونه في الغد انما هو لفقدان النسبة التي له مع الغد لا فقدان
نسبة الغد بحسب النسبة في اصل الوجود لان الغد الان هو مفقود في اليوم بالقياس الى اليوم لا بالقياس
الى المعية في اصل الوجود واما نسبة المجرد الى اليوم لما لم يكن زائدة على المعية في اصل الوجود كان انه
يكون اليوم في اليوم بمعنى معية مع الغد في اصل الوجود اذ النسبة في اصل الوجود من غير خصوصية
زائدة لا يمكن ان يختلف في كونها نسبة لكن ينفصل جميع ... الى الجزئيات ...
التوجيه ان المص في صدد منع لزوم المفسد ... نعم بالجزئيات المتغيرة ...
صحيح لكن قد عرفت ما يمكنك به دفع جميع ذلك من كون نسبة المجرد الى جميع اجزاء الزمان
نسبة واحدة لكونها نسبة في معية اصل الوجود فقط بخلاف نسبتها الى الماديات ...
... ما ذكره مانع ايضا ... للاحكام فلا يخفى ما فيه اذ نظر ...
لان مكانه بل اشارتنا الى مكان قريب من مكانه صح صح

نظر

يقبل اشارتنا الى مكان قريب من مكاننا فتدبر واما ما يجوز اشارة المجرد الى هذا المكان اشارة عقلية بلا ...
احس اما اندفاع النظر الاول فلانه ليس في كلام هذا المحقق اعتراف ان قد عرفت انه ...
توهم الاعتراف ما هو ... لئلا يتضح ذلك الاعتراض كما لا يخفى لا بالصور فقط وفي ...
لا بالصور فقط لا بالصور الكلية المنحصرة كل منها في شخص على ما هو مذهب الحكماء وليس المراد
الحضور المقابل للتصديق بل جميع الموجودات في الازمنة والامكنة حاضرة عنده تعالى كل في وقته
ان اراد حضور كل في وقته انه يكون وقته ظرفا للحضور اي كل منها حاضر في وقته بل ...
ولعلم ان التغير في الحضور انما هو باعتبار اختصاص كل حضور بزمان معين ومكان معين وهذا
ليس مراد المص لانه اذا كان حضور كل في وقته لا دائما لم يكن استواء نسبة الازمنة اليه تعالى ...
ان كلا منها في وقته حاضر في علمه تعالى ازلا وابدا لا استواء نسبة جميع الازمنة اليه تعالى وعلى
هذا يكون في وقته ظرفا لكل فائدته ان كل شيء مع كونه في وقته حاضر عنده تعالى دائما وقد عرفت
تمام ... انه الحق وقد عرفت ايضا اندفاع هذا النظر عند تمام ... واما اندفاع
النظر الثالث فقد عرفت انه ... ما ذكرنا واما ما ذكره المحشي في دفعه فمبني على تسليم عدم استواء
جميع الازمنة بالنسبة اليه تعالى وبناء كلام المص على ما لا وجه له كما في دفعه للنظر الثاني وذلك
... بل الحاصل ان ماله مخصوص بالمتكلم بمعنى كون وجود المتكلم مختصا به فليس قبله ولا بعده ...
... بالنسبة اليه تعالى بمعنى اختصاص المتكلم بالمعنى المذكور ووجوده تعالى ليس
مختصا بما دون زمانه فيصح ذلك النفي عنه تعالى وليس المنفي هو الحكم الواقع في الان مطلقا
بل بدون اختصاص بالمتكلم وقولنا اذا لم يحكم على شيء بانه معدوم في ان وجوده ابتعد من اي في ان
وجود المتكلم بالمعنى المذكور في لو بعض الازمنة ماض وبعضها مستقبل نعا بعضها ماض بالنسبة
الى تمام مدة وجوده او مستقبل لكن الحال بمعنى زمانه مختص بوجوده بحيث لا يكون قبله ...
قبل ذلك الزمان فلا يعود الامتناع تسليم عدم استواء جميع الازمنة بالنسبة اليه تعالى كما عرفت
ان كلام المحشي مبني عليه فلا وجه لهذا الكلام اصلا فتامل لا اصل بالمقسم كيف لا يجعل بالمقسم
والحال ان المقسم هو انه ليس علمه تعالى كعلمنا لان المجرد ان وجوده ليس كوجودنا فتدبر بل الجواب
عنه ما عرفت بحث من وجهين احدهما انكار بل انهم يقولون ان كل في العلم الحضوري
الانكشاف فقد عرفت انهم ليسوا قائلين بالعلم الحضوري وما رايناهم قالوا بذلك
في العلم الحصولي الصوري فيرد ان ذلك لا يدفع التكفير عنهم لما عرفت من ان تكفيرهم انما هو لنفيهم
العلم الحضوري وثانيهما ان بعض كلماتهم صريح في كونه عالما بالجزئيات بصور كلية منحصرة
كل منها في فرد كما حررناه سابقا ومن المتاخرين من تكلف لا يخفى انه يرد على هذا ايضا ما اورده

ما اورده على توجيه المص من الوجهين مع امرين اخرين احدهما انه يصح حمل العبارة عليه بان الاشتغال
من وجه كلي الى الوجه الكلي الحقيقي بناء الكلي من قبيل الاشتباه من اللفظ الى المعنى لا دلالة عليه باحدى
الدلالات وانما يمكن الاشتغال لو كان العبارة على وجه الكلي او على وجه كلي على سبيل الامانة دون التوصيف
وثانيهما انه غير صحيح في نفسه على زعم المحشي وظاهر كلام توقع التغير في علمه بالجزئيات ولان امر هذين الوجهين
اطلق عليه التكلف دون توجيه المص فان حمل العبارة على توجيه المص وان كان ايضا لا يخلو عن نوع انه
صحيح لامكان ان يكون المراد بوجه كلي او بالوجه الكلي الوجه المنسوب الى الكل على هذا التوجيه لا
انه يرد ان اطلاق التكلف على هذا التوجيه ليس بشيء صحيح اذ التكلف عبارة عن اذا امكن الحمل على
المعنى نصهد لا يمكن الخلاص كما عرفت وقوله لا يخفى ما فيه يمكن ان يكون اشارة الى مجموع الوجهين
المورودين على توجيه المص مع الثاني من الوجهين الذين ذكرهما ويمكن ايضا ان يكون اشارة الى الوجه
الاخير فقط ويكون قد اكتفى عن الوجهين السابقين بالظهور وان يكون اشارة الى مجموع الاربعة
او اشارة الى عدم صحة هذا التوجيه على التكلف ايضا كما ذكرنا   كان حضورها باعتبار الوجود العيني
مختصا بتلك الازمنة هذا انما يصح على ما فهمه دون ما حققناه كما مر مرارا   لم يذهب الا
الاشعري القائل بالحكم النفسي في الواجب تعالى بخلاف غيره القائل بنفي ان جريان الاوصاف
الثلثة فهذا النفي عند غير الاشعري لا يتصور بالنسبة اليه تعالى حتى يحتاج الى نفيه وان اريد مطلق الحكم
الحادث او المطلق امر لكن في ضمن هذا الفرد فلا يدل على المطلوب الذي هو نفي جريان الاوصاف المذكورة
بالنسبة اليه تعالى مطلقا   والاوصاف بعضها اعتبار الافعال له وذلك الصفات الاعتبارية او
افعاله تعالى من حيث اسنادها اليه تعالى ليست زمانية ولا اللازم اتصافه تعالى بالزمان كما لا يخفى
على الخبير بما اسلفناه ولما كان الاعتبار به من حيث انها صفات له تعالى   كان علمه تعالى بذوات
الجزئيات باعتبار الوجود العيني اي حال كونها ملحوظة مع اعتبار الوجود العيني او مقيدة بحضور
الوجود العيني فهذا الظرف ليس جزء الكلام بل حال عن ذوات الجزئيات وانه صفة مفعول له بل علمه
منقسم بحيث كان هو من حيث دخول الزمان او ما هذه الثلثة الفاظ او صفاته
الضمير لكونه راجعا الى الزمانيات باعتبار التغير عنه بل انه منه في قوله الواقعة في ازمنتها
فلا بحيث لا يخفى فقد عرفت ان علمه بالجزئيات العينية انما هو من حيث دخول الزمان فيها بحسب
الاوصاف الثلثة بحيث يستلزم تغيرها العلم لا محالة   فهذا التاويل لا يناسب مقتضى
عباراتهم بعينها فيكون الجزئيات حاضرة عنده تعالى في اوقاتها لكونه تعالى بحيث يحضر عنده جميع
الجزئيات الخارجية كل في وقته لا يناسب مقتضى عباراتهم فان هذا التاويل انما هو بناء على
تسليم التغير في الحضورات للحادثة الزمانية وعباراتهم صريحة في نفي هذا التغير فهذا التاويل لا يناسب

مقتضى

مقتضى عباراتهم فالحاصل من هذه الحاشية انه ان اريد بقولهم بل هو حاضرة عنده تعالى في اوقاتها
علمه التغير في الحضورات الحادثة الزمانية بالنسبة اليه تعالى فنفيه انه علمه بها اي من حيث دخول الزمان
فيها بحسب الاوصاف الثلثة وهو لا محالة يستلزم تغير الحضورات الزمانية وان اريد عدم التغير في علمه بالجزئيات
اذ الكون المذكور ليس هو العلم التفصيلي بالجزئيات مع كونهم مصرحين بنفي التغير في علمه تعالى بالجزئيات حتى كان
مقتضى عباراتهم نفي حضور الحادث الزماني فتاويل كون الجزئيات حاضرة عنده بكونه بحيث يحضر عنده
كل في وقته المستلزم لتسليم التغير في الحضورات الزمانية لا يناسب مقتضى عباراتهم الذي هو نفي التغير
في الحضورات الزمانية مطلقا   فهذا التغير من لوازم عدم التغير في العلم القديم بمعنى ان علمه الحاصل
القديم لما اقتضى تغير المتغيرات وتجددها في اوقات وجوداتها المختلفة بحسب المصالح وتماديه
الموجبة لها كان علمه التفصيلي بها علمه وجوداتها المتجددة المستلزمة للتجدد وذلك العلم الذي هو عينها
فلو لم يتجدد ذلك العلم لعدم تجدد المعلوم فيلزم التغير في علمه القديم وهو المستلزم للتجدد
بالمتجددات وهذا كما ترى امر غريب ولا يخفى عليك مما ذكرنا سره ان علمه القديم انما يقتضي تجدد
ما يناسبها لا بالنسبة اليه تعالى وعلمه التفصيلي انما هو عين المتجددات من حيث انتسابها اليه وحضورها لديه
ومن تلك الحيثية غير متجددة اصلا فالجزئيات المتجددة مع كونها متجددة ومتغيرة وكون علمه تعالى بها عليه
وجوداتها المتغيرة لا يلزم تغير علمه بها من حيث هو علمه بها بمعنى الغريب   والحق ما قال بعضهم لا
جبر ولا تفويض هذا هو المروي عن ائمة اهل البيت عليهم السلام وبيانه على الاجمال ان الجبر هو ان يكون فعل العبد
مخلوقا لله تعالى بدل لا مدخلية للمبدعية اصلا والتفويض هو ان يكون العبد مستقلا فيه بلا مدخلية
من الله تعالى والامر بين الامرين هو كون الفعل واقعا بقدرة العبد واختياره وكونه بقدرته واختياره
مستندين الى الله تعالى ولك في تفصيله تحقيق ليس هنا موضع ذكره   بالقياس الى الاحاد اي بالقياس
الى واحد واحد منها منفردا في سلسلة الاسباب مع قطع النظر عما تقدمها واما بالقياس الى الكل اي مجموع
ما في سلسلة الاسباب والضمير في قوله الى اختياره راجع الى الفعل على ان المصدر مضاف الى المفعول اي اختيار
للفعل وقوله باعتبار نسبته الى كل واحد بعض اجزائه الى الفاعل القريب منه   هي هل يسمع عالما قادرا
الاثر ذهب الجمهور العلماء والله اعلم ان المراد ان اطلاق العالم والقادر عليه تعالى ليس كاطلاقهما
على واحد منا فان ذلك انما هو باعتبار قيام مبدأي اشتقاقهما اعني العلم والقدرة عليه واطلاقهما عليه تعالى
ليس بذلك الاعتبار لامتناع قيام شيء عليه تعالى بل انما هو اطلق لفظ العالم عليه تعالى من حيث جلاله
انه تعالى هو الذي وهب العلم للعلماء وافاضه عليهم والمفيد لغيره كما لا يمكن ان يكون عاريا عن ذلك الكمال
حكموا عليه تعالى بانه عالم لا بان ذلك لا يعلم كونه بشيء عاريا عنه كما لا يجب ان يكون بقيام
ذلك الكمال به بل يمكن ان يكون لكونه عين ذاته في الواجب تعالى انما هو هكذا الحال في سائر صفات

الكالية كلا منهما بحسب ما هو مكتوم الى بعض لكم اى اسمى سماها ادها مالكون دهانية غالبا الا ان العقول
دان كانت فى ادراكه مستوى نعم كاملة بالغة الحد لكنه الاشيا وحقايق الامور على ما هو عليه لكنها تنها ستعلق
بذاته وصفاته نعم فهى كالاوهام حيث لا يمكن ان تبلغ كنه الامور وحقيقتها بل انما يحكم عليها احكاما غير
مطابقة للواقع فكذلك العقول بالنسبة اليه نعم وقوله فى ادق معانيه حال عن الضمير يعنى وان دققتهم
فى سرح غاية الدقيق وجردتموه بغاية التجريد عن شوايب التشبيه فهو مخلوق لكم ليس لايقا لجلاله انه
بل انه هو المصنوع مثلكم راجع اليكم عبر عنه بانه ينسب الى جلال الله سبحانه تعالى قوله والبادى يعتقد ذهب
المنوه ... ههنا ان ثبات له اتصافه نعم بصفة المنزه فانه راجع الى انه يتنفض الحبوة على الحيات معتقد
لموت كل ذى حيوة قوله ولعل الحمل الى الصفات مثل الطيف لعرضنا بالقياس اليه نعم انها غالبة
صفات كالية وتنبيه سعادة لعوذ المص ان العقلا قصدوا وصفه ثم بالطرف الاشرف من
طرفى النقيض ... فانهم تبين فى الصحاح بانما العقرب قرناها اذا كان له علم الفاعل الفعل
وعلمه بذلك نفس ذات الفاعل لم يكن مصدرا مقابل ذلك الفعل عند ارجحه لم يكن امكانا وقوعيا
فانه المعتبر فى مفهوم القدرة كما مر وان امكن امكانا ذاتيا لانه اكمل من منه بل يعنى ان ذاته
امتنعت بالنسبة الى ان ... ما عليه ذاته نعم ترجيح كل ما هو اكمل واصلح بالنسبة الى نظام الكل من طرفى
الفعل اعنى وجوده وعدمه فاذا صار وجود زيد مثلا اصلح من عدمه اقتضى ذاته نعم ترجيحه
عليه لكونه من افعاله ... كونه وجود زيد كذا اذا صار عدمه اصلح اقتضاه لذلك
الحكم ... اخر فامتناع صدور عدمه الذى هو مقابل الوجود حين ترجيح الوجود انما هو بسبب
عارض هو كونه من الامر ذاتى فلا ينافى الامكان الوقوعى انما لجواز صدوره ما هو خير وصلاح
فى وقت شرا وفسادا فى وقت اخر هذا وظهر من هذا التحقيق عدم كون شى من المقدورات
شرا وصلاحا بالذات ولا كونه شرا وفسادا بالذات بل كل ما هو خير انما هو خير بالنسبة الى نظام الكل
وكل ما شر فانما هو لكن ومنحصر الخير بالذات فى الواجب الوجود بالذات والشر بالذات فى الممتنع الوجود
بالذات وانكشف ايضا ان مشيته تعلق بالذات انما هو لذاته نعم تعلقا لا لشى اخر فتفطن وليس
قبله زمان فان قلت هذا اعنى عدم وجود وقت قبل وقت الايجاد حمله المص فى بحث حدوث
العالم موجبا للتخصيص الايجاد بوقت الحدوث حيث قال باحصر الحدوث بوقته اذ لا وقت
قبله بناء على الخيام حيث حمله موجبا لعدم المخصص قلت اراد الخيام بالزمان الزمان الموهوم
المنتقض اجزائه فى الخارج الذى لكل جزء منه صلاحية للتخصيص الايجاد به عند العقل لا الزمان
الوهمى ايضا الذى ليس له انقضاض اجزاء فى الخارج بل اجزائه كنفسه وهمية محضة ليس فى
منها صلاحية التخصيص اصلا لكونه معدوما فى الخارج مع امكان وقوع الايجاد فى كل جزء منه

كما

لكونه ... الوجود فى مرتبة ... المنقوش فى ... كونه المسير ... او فى معانيه ...

ولم يقتض عدمه لكونه شرا ومقابلا لما هو اصلح الخصوصية كونه على ما هو

كما هو رأى المتكلمين وقد حققنا على فى حواشينا المعلقة على بحث الجواهر من هذا الكتاب ان مراد المص
بالوقت المعنى هو الوقت مطلقا اعم من ان يكون موجودا او موهوما فلا يمكن فرض وقت قبل الايجاد وهميا
انفع يصلح لوقوع الايجاد فيه فلا يحتاج تخصيص الايجاد فى وقت الحدوث الى مخصص هذا ثم ان جواب الخيام
عن سوال الغزالى بان تلك الامور من مقتضيات النظام الاعلى صريح فى ان الحكما ليسوا قائلين بالايجاب الذى
نسبوه اليهم فانهم لما قالوا به لم يحتاجوا الى ذلك الجواب بل لم يكن ذلك السوال واردا عليهم اصلا فتفطن
... بالتخصيص ان بتخصيص العقود بامتناع الترجيح بلا مرجح فانهم يخصون امتناع الترجيح بلا مرجح
بما لم يكن الترجيح ناشيا من ترجيح ذات ارادة واما اذا كان فلا امتناع فيه عندهم وكلام الشر
ههنا فى غاية السقوط الشر نظر الخطاء هذا الكلام اعنى كون الارادة غيرا عن الداعى فان مفهوم
الداعى اعم من ان يكون عينا او غيرا بل لعل الظاهر بحسب العرف ما يكون غيرا وتفطن عما هو مذهب
المص وغيره من المحققين من كون الداعى عين ذاته نعم فوقع فيما وقع المص النقل دال على الفرقة
بالادراكات اه اعلم ان المراد من الادراك فى عبارة المص ليس هو المطلق المراد للعلم المطلق بل العلم
بالجزئيات مطلقا ولا العلم بالمحسوسات باى طريق كان لان جميع ذلك مما ثبت بالادلة السابقة بل المراد
هو الادراك المتعلق بالمحسوس بما هو محسوس الذى اذا كان صادرا عنا يسمى احساسا هذا النحو من
الخاص من الادراك له نعم لم يثبت مما ذكر المص سابقا من ادلة العلم بل ربما يدعى عدم امكان
اثباته بالدليل العقلى والعلم الحصولى الذى ثبت له نعم بجميع الاشيا وان كان شبيها بهذا النحو
من الادراك المسمى عندنا بالاحساس الا انه ليس احساسا حقيقة ولهذا جزم المص بان ثبوت
هذا النحو انما هو بالسمع فحصر طريق اثباته على السمع ولعل الاوضح ان المراد به ليس شيئا من معانى
العلم المذكور بل المراد به هو المسمى عندنا بالاحساس وحاصل كلامه ان السمع دال على ان له نعم احساسا
لان النصوص متظافرة متواترة على كونه سميعا بصيرا والسمع حقيقة ليس الا الاحساس المسموعات
وكذا البصر ليس الا الاحساس بالمبصرات الا ان ذلك الاحساس فينا لا يمكن الا بالة جسمانية والعقل
على استحالتها عليه يجب بمقتضى النصوص اثبات احساس له نعم وبمقتضى العقل نفى كونه بالة ... وربما
ان السمع والبصر حقيقتان فى الادراك لكن الخصوصى لا مطلقا اعم من ان يكون حصولهما بالة او بدون
ولو فرضت كون المقصود بالة معتبرا فى معناهما الحقيقى فلا شك ان المعنى المذكور اعنى الادراك المخصوص
بلا الة اقرب المجازات الى المعنى الحقيقى وهو ممكن فى حقه نعم ان كون الالة شرطا فى حصوله مطلقا
ممنوع والتحقيق ان ذلك الادراك ثابت له نعم فى جميع انواع المحسوسات ذلك العلم المخصوص بما الا ان
السمع ورد فى خصوص السمع والبصر لكونهما الطف الحواس وكون الادراك بهما بلا مباشرة بخلاف سائر الحواس
اذا عرفت ان تاويل السمع والبصر بالعلم بالمبصرات والمسموعات مطلقا كما هو مذهب الاشعرى ليس بصحيح ما ذكرنا عرفت

وان ما هو المشهور بين طلبة اصحابنا من كون ذلك مذهب اصحابنا سيما المص من ضم تامل بل الحق انهم صنفوا
زايدا على العلم كما هو مذهب المعتزلة وكلام المص المنقول عن شرح رسالة العلم اجنبي عن البحث فانه عبر بها عن العلم
لكنها المراد بها هو العلم مطلقا بل المراد به انما هو الادراك الاحساسي كما هو يدل عليه اخر كلامه المنقول
اجنبي عن التحقيق على النحو الذي بين وكذا المولى وكلام الشيخ صريح في ان المراد بها هو العلم الحضوري هو محل نظر
فان قلت ما الفرق ما بين الحضوري والاحساس قلت ما بين العلم الحصولي والحضوري هو التفاوت
بالشدة والضعف في الجلاء والخفاء الا يرى ان علم الشخص بذاته علم حضوري وكذا علمها
بالصورة الحاصلة فيها ولو فرض ان يتعلق بواحد منها ايضا لم يشك في ان الانكشاف يكون
اتم ما دام العالم متلبسا بهذه الخصوصية وحاصلا في هذه النشاة نعم يمكن ان يتبدل له نشاة
وخصوصية اخرى يكون فيها ادراكها العقلي اجلى من الحسي والغرض ثبوت التفاوت بين العلمين
ثم اي فرق بين العلم بالمعقولات والمعنيات وبين العلم بالجزئيات سيما المحسوسات فان الاحساس
بالمعقولات لو فرض تعلقه لم يكن اتم من العلم به لكن الاحساس في المحسوسات اتم من العلم بها وايضا
اي العلم الحضوري اي كان اتم من الحصولي لان الاول يستلزم انكشاف نحو وجودها وحقيقتها
والثاني انكشاف مفهومها فحسب ولا شك ان الخصوصية في الوجود الحسي اذ بعضها في الوجود العقلي
فان الخصوصيات في العقليات اما غير ذوات او من لوازمها بخلافها في الحسيات والعلم باصل الوجود
دون العلم بخصوصيته فاثبات اصل العلم الحضوري لا يغني عن اثبات الاحساس الذي المراد به
هو انكشاف الخصوصيات الزايدة على اصل الوجود هذا التخصيص لا يناسب عموم عبارة المتن نعم
ان التحقيق هو ثبوت الادراك المسمى بالاحساس بالالة وقع الفراغ من تسويد هذه
الاوراق عبد الجاني بن العزيز بن عبد الله ادده بلو
في سنة ١٠44 تسع وتسعين بعد الالف
من هجرة النبي صلى الله عليه وآله
ولقد بالغت في تصحيحه
بقدر الامكان

المراد به الاحساس

الفرق

العلم

العقليات